HAIDAR BAGIR

BUKU SAKU TASAWUF

Sekurangnya selama dua dekade—di negeri-negeri maju bahkan sejak setengah abad—yang lalu, kita menyaksikan kembalinya spiritualisme atau mistisisme ke dalam kehidupan manusia modern. Demikian pula halnya dengan spiritualisme Islam, yakni tasawuf. Keberhasilan peradaban modern dalam memenuhi tuntutan kemakmuran hidup ternyata justru menggarisbawahi dahaga orang pada spiritualisme.

Tapi, kenyataan ini tak lantas menghapus kesan di benak banyak orang bahwa tasawuf terkait erat dengan irasionalitas, klenik, bid'ah (mengada-adakan—dan mempersulit—hal-hal yang tak ada dalam sistem kepercayaan Islam), bahkan syirik.

Harus diakui bahwa tuduhan-tuduhan itu, meskipun terkadang berlebihan dan bersifat pukul rata, bukannya sama sekali tak punya alasan. Maka, buku kecil ini memiliki fungsi ganda. *Pertama*, memaparkan tasawuf secara proporsional, ringkas, populer, dan mudah dipahami, tetapi sedapat mungkin juga cukup komprehensif dan tidak dangkal. *Kedua*, mempromosikan sejenis tasawuf positif—sebagai lawan tasawuf negatif atau eksesif—yang sejalan dengan prinsip tauhid, akhlak Islam, rasionalitas, sikap proporsional terhadap kehidupan duniawi, dan juga penghargaan terhadap sains. Meskipun ringkas dan populer, pembaca akan mendapati pandangan-pandangan segar yang tak segera bisa didapat dari buku-buku sejenis yang jauh lebih berat.

Dengan mem

- M
- M
- Se
- K
- Pe ... sesif
- Ta

Inilah buku ... g mencerahkan tentang soal p ... pel dan mengalir.

ISBN 979-3551-04-6
9 789793 551043

BUKU SAKU TASAWUF

HAIDAR BAGIR

ARASY MIZAN

BUKU SAKU TASAWUF

HAIDAR BAGIR

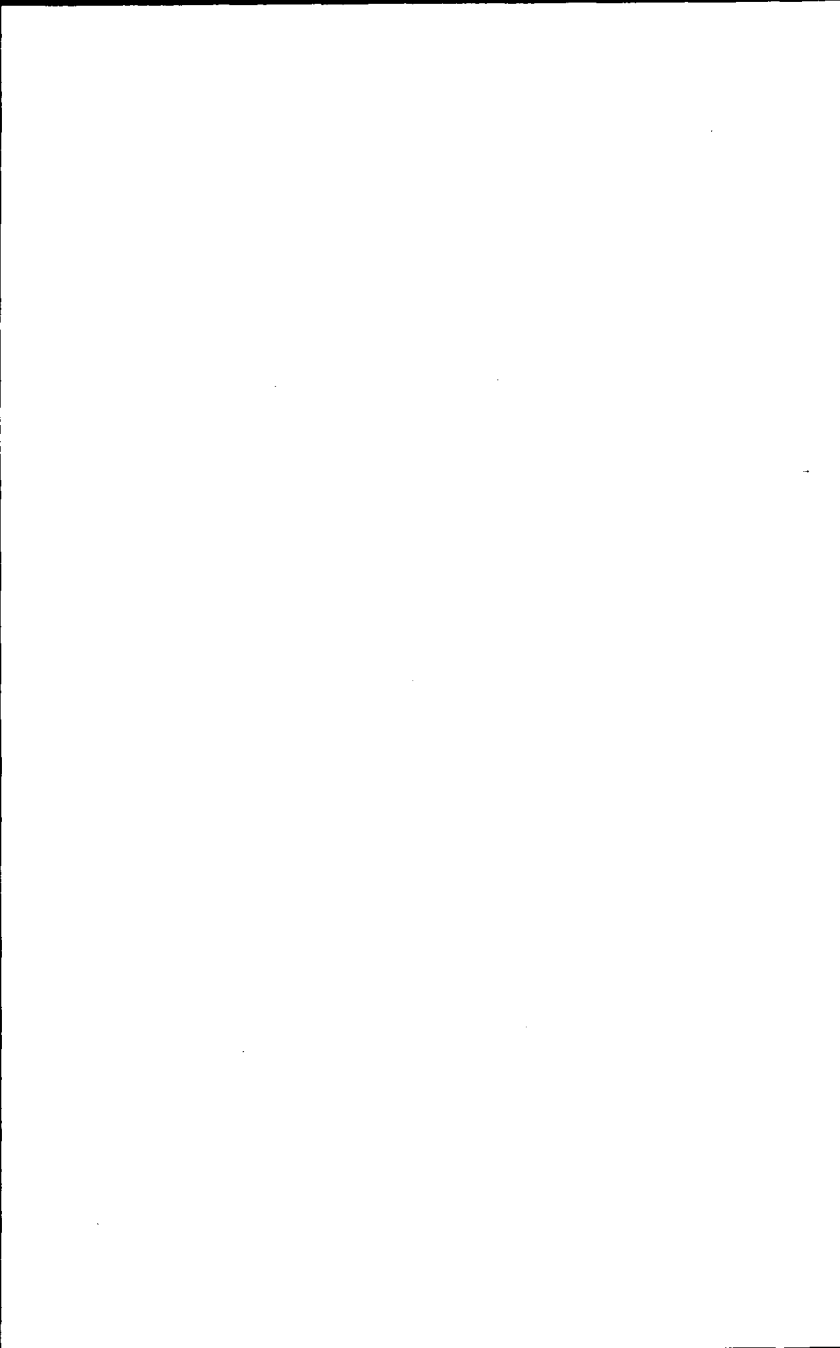
KETUA PUSAT PENGEMBANGAN TASAWUF POSITIF IIMAN

BUKU SAKU TASAWUF

HAIDAR BAGIR

Diterbitkan atas kerja sama

Untuk Ibu saya—kami memanggilnya Mamah—
Gamar Assegaf, yang mungkin tanpa diketahuinya
telah menanamkan kelembutan ruhani dan
menaburkan benih-benih *concern* kepada sesama,
lewat kasih-sayangnya, betapapun tak dibumbui
banyak kata. Sungguh, kasih-sayang para ibu
mengingatkan kepada kata-kata sang syaikh:
"untuk menjadi sufi, seseorang harus terlebih dulu
menjadi (seperti) wanita."

*Rabbighfirlî wa li wâlidayya war<u>h</u>amhumâ ka mâ
rabbayânî shaghîrâ.*

Transliterasi

ا	a	ح	ẖ	ز	z	ط	th	ق	q	و	w
ب	b	خ	kh	س	s	ظ	zh	ك	k	ه	h
ت	t	د	d	ش	sy	ع	'	ل	l	ء	'
ث	ts	ذ	dz	ص	sh	غ	gh	م	m	ي	y
ج	j	ر	r	ض	dh	ف	f	ن	n		

â = a panjang

î = i panjang

û = u panjang

ISI BUKU

GLOSARIUM

Dzauq: indra "batin" untuk merasakan pengalaman spiritual langsung. Kadang diidentikkan dengan hati, intuisi, atau intelek sebagai akal dalam tingkat tertinggi.

Fanâ': peluruhan diri atau *person* kemanusiaan dalam (kebersatuan dengan) Allah. Inilah "hilang"-nya batas-batas individu dalam keadaan kesatuan. Fana, dan *fanâ' al-fanâ'* (fananya fana) sebagai tahap-lanjutnya sering disebut-sebut sebagai tahap akhir dalam kenaikan (*mi'râj*) menuju Allah *Subhânahu wa Ta'âlâ*.

Hâl (jamak, *Ahwâl*)*:* keadaan-keadaan spiritual. Ini adalah anugerah dan karunia Allah kepada hati para

penempuh jalan spiritual. Berbeda dengan *maqâm*—yang merupakan keadaan yang relatif stabil dan permanen—keadaan-keadaan ini hanya berlangsung sesaat.

Hubb (atau *Mahabbah*, atau *'Isyq*): cinta, bentuk hubungan tertinggi antara manusia dengan Allah, yang di dalamnya *'âsyiq* (manusia pencinta) bersatu dengan Sang *Ma'syûq* (Sang Pecinta atau Allah). Cinta ini juga adalah prinsip penciptaan alam semesta yang tak lain merupakan Pengungkapan diri Allah, *Subhânahu wa Ta'âlâ*.

Al-Jihâd al-akbar: jihad besar. Ini adalah perjuangan batin terus-menerus dan penuh kewaspadaan melawan kejahilan atau kebodohan, hawa nafsu, dan sifat-sifat tercela dari jiwa-rendah yang menjauhkan manusia dari Allah.

Ma'rifah: adalah cahaya pengetahuan yang dijatuhkan pada hati siapa saja yang dikehendaki-Nya.

Maqâm (jamak, *maqâmât*): kedudukan spiritual. Sebuah *maqâm* diperoleh dan dicapai melalui upaya dan ketulusan sang penempuh jalan spiritual (*sâlik*), *mujâhadah* (upaya keras) dan *riyâdhah* (latihan-latihan spiritual). Namun, perolehan ini pada pun-

caknya dipercayai hanya bisa terjadi berkat rahmat Allah.

Mujâhadah: perjuangan dan upaya spiritual melawan hawa nafsu dan berbagai kecenderungan jiwa rendah (*nafs*).

Al-nafs al-ammârah bi al-sû': nafsu yang terus-menerus mendorong ke arah keburukan.

Nafs: ego, diri, atau jiwa. Terkadang *nafs* diartikan sebagai dimensi batiniah manusia yang berada di antara ruh (*rûh*), dan jasmani (*jism*). Dalam tingkat *al-nafs al-muthma'innah* ia identik dengan *rûh*.

Riyâdhah: disiplin spiritual dalam bentuk asketisme atau latihan kezuhudan (berpantang).

Sulûk: adalah perjalanan di jalan spiritual menuju Sang Sumber. Kadang diidentikkan dengan tasawuf itu sendiri.

Tajallî: penyingkapan diri. Berarti Allah menyingkapkan (mengejawantahkan) diri-Nya sendiri dalam makhluk-Nya.

Tasawuf: adalah pencapaian karakter (akhlak) mulia melalui penyucian hati.

Tharîqah: jalan spiritual yang harus ditempuh oleh seorang pejalan (*sâlik*) menuju hakikat (*haqîqah*).

Wara': berhati-hati untuk tidak melanggar batas hukum (ajaran agama).

Zuhd (Zuhud): adalah sikap hidup menjauhkan diri atau berpantang dari apa-apa yang bersifat keduniaan, bahkan terkadang dari yang diperbolehkan (*mubâh*), karena khawatir melanggar batas.

PRAKATA

Saya tak ingat benar, kapan mulai tertarik pada tasawuf. Yang saya ingat, di awal-awal tahun perkuliahan di ITB (sekitar tahun '77) saya tertarik membaca buku karya Ali Issa Othman tentang pemikiran Al-Ghazali mengenai manusia. Pada masa-masa yang dekat dengan itu, entah sebelum atau sesudahnya, saya pun tertarik membaca *masterpiece* Muhammad Iqbal yang berjudul *Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Seperti sudah banyak diketahui orang, Iqbal dikenal dengan pembahasannya tentang intuisi (*qalb* atau *fu'âd*) sebagai basis lain epistemologi di samping akal. Mungkin juga kekaguman saya kepada Imam Khomeini, seorang sufi atau *'ârif* pemimpin Revolusi Iran pada tahun 1979,

banyak mem-*boost* ketertarikan saya pada tasawuf. Juga pada figur-figur utama yang hidup di Persia pada zaman itu, termasuk Seyyed Hossein Nasr, dan Allamah Muhammad Husain Thabathaba'i. Setelah itu saya masih mendapatkan *exsposure* lebih jauh kepada salah satu pendekatan kepada Islam ini ketika mengambil S-2 di IAIN Syarif Hidayatullah. Lewat mata kuliah Sejarah Pemikiran Islam yang diajarkan oleh Almarhum Prof. Harun Nasution, saya diperkenalkan lebih jauh kepada pemuka-pemuka tasawuf, seperti Al-Hallaj, Ba Yazid Al-Busthami, dan sebagainya. Hingga, pada puncaknya, saya berkesempatan mengambil dua mata kuliah yang terkait erat dengan tasawuf di bawah bimbingan Prof. Annemarie Schimmel ketika saya mengambil gelar master di Center for Middle Eastern Studies, Harvard University.

Tetapi, keterlibatan saya secara lebih intens ke dalam kegiatan dan wacana tasawuf kiranya baru benar-benar memperoleh bentuknya ketika saya ikut dalam pendirian IIMaN (Indonesian Islamic Media Network). Pada mulanya lembaga ini bergerak di bidang informasi digital. Hingga, suatu saat, terbetik keinginan untuk menerbitkan sebuah majalah digital (*e-magazine*) di *website* kami. Sdr. Najib Burhani, salah seorang staf IIMaN dan penulis beberapa buku (termasuk *Sufisme Kota*), yang mengusulkan agar *e-magazine* tersebut

mengambil tasawuf sebagai *fokus* bahasannya. Saya pun segera setuju mengingat pada saat itu—kira-kira tahun 1996—minat orang terhadap tasawuf terus saja meningkat. Maka, sejak saat itu, IIMaN pun bergerak lebih banyak di bidang pengkajian dan pengembangan tasawuf. Meski majalah digital itu sendiri terbukti tak berumur panjang, IIMaN justru dikenal orang sebagai penyelenggara kursus tentang tasawuf, di samping juga memiliki acara bertema sama di salah satu televisi swasta negeri ini.

Demikianlah, sebagai salah seorang pendiri IIMaN, saya pun banyak mengisi berbagai kegiatan IIMaN di bidang ini. Dengan bertambahnya wawasan saya, meningkat pula minat saya kepada tasawuf. Hal ini kiranya berjalan seiring dengan fokus studi saya pada filsafat Islam. Dalam kenyataannya, ketertarikan saya di bidang ini tampaknya lebih berat kepada pemikiran-pemikiran yang sedikit-banyak dekat kepada tasawuf, seperti *Isyrâqiyyah* Suhrawardi dan, terutama, Hikmah Mulla Shadra. Pelan-pelan, tapi pasti, saya menjadi *true believer* tasawuf. Saya percaya bahwa, dalam banyak hal, tasawuf mampu menjawab kebutuhan manusia modem akan dahaga spiritual yang mereka alami. Belakangan, saya malah percaya bahwa Islam yang dikemas dalam tasawuf

(positif) merupakan jawaban yang paling pas terhadap kebutuhan keberagamaan manusia modem.

Meski terkesan banyak diwarnai kebetulan, saya kira ketertarikan saya pada tasawuf sedikit-banyak berakar dalam temperamen (intelektual) saya. Saya kira saya adalah orang yang lebih berat pada penggunaan intuisi ketimbang analisis rasional. Inilah kemungkinan besar yang mendorong saya untuk lebih tertarik kepada tasawuf.

"Hobby" saya ini belakangan saya rasakan menjelma menjadi semacam *sense of duty* ketika belakangan saya dapati adanya kecenderungan pada manusia modem—yang makin menggandrungi tasawuf—untuk menekankan pada hal-hal yang bersifat mistik dan irasional. (Lihat Bab Pendahuluan). Saya merasa bahwa keterlibatan saya dalam pengkajian tasawuf memiliki dua sisi. Sisi pertama adalah mempromosikan tasawuf sebagai kemasan keislaman yang sejalan dengan tuntutan zaman modem. (Termasuk di dalamnya penekanan tasawuf pada sifat *eros-oriented* Islam, lihat "Tasawuf: Mazhab Cinta"); tapi, pada saat yang sama, saya juga merasa perlunya promosi tasawuf yang lebih bersifat positif terhadap kehidupan keduniaan yang sehat, rasionalitas, dan *concem social*. Bukan tasawuf eksesif atau negatif yang menyangkal dunia, mempromosikan irasio-

nalitas, dan cenderung egois dengan memusatkan perhatian pada penyelamatan individual.

Lepas dari itu semua, saya kira—betapapun—saya tak akan pernah tertarik pada tasawuf negatif model begitu. Pendidikan keagamaan saya, terutama oleh ayah saya sendiri, sama sekali tak membawa ke arah itu. Ayah saya adalah seseorang yang memiliki wawasan keislaman yang amat rasional. Lepas dari pendidikan ilmu agama yang diperolehnya sejak kecil, beliau adalah seorang pengusaha. Lebih dari itu, pendidikan akademik saya (pada awalnya) adalah di bidang teknik. Sementara, pada saat yang sama, saya sendiri adalah seorang pengusaha yang bukan saja berorientasi rasionalitas, bahkan seringkali malah pragmatis.

Buku kecil nan sederhana ini, meski fungsi-utamanya adalah memperkenalkan tasawuf secara populer kepada orang awam, adalah juga semacam posisi saya terhadap disiplin ini. Seperti dapat dilihat dalam bab terakhir, yang sekaligus menjadi semacam kesimpulan dari tasawuf yang pembahasannya hendak dipromosikan dalam buku ini adalah tasawuf dengan sifat-sifat yang sudah saya singgung di atas. Penulisannya didorong oleh kedua kesadaran di atas: promosi tasawuf dan keperluan agar orang tak (sekali lagi, setelah berabad-abad dalam sejarahnya yang lampau) terjerumus

ke dalam tasawuf negatif dan eksesif. Kehadirannya dirasakan perlu mengingat buku yang membawa semangat ganda seperti ini rasanya belum banyak tersedia. Jika dibaca bersama *Buku Saku Filsafat Islam*, yang terbit bersama buku ini, maka ia akan dapat menjadi perkenalan-kembali bagi umat Islam di Indonesia akan khazanah intelektual yang sebelumnya telah tergerus oleh arus modernisasi yang meruyak sejak awal abad ke-20 yang lalu.

Sebagian bahan yang termuat dalam buku ini pernah terbit dalam bentuk makalah, artikel, atau kata pengantar untuk beberapa buku. Meskipun demikian, selain sudah diedit dan ditambah-kurangi di sana-sini, bahan-bahan tersebut ditempatkan dalam konteks yang sama sekali baru sesuai dengan sistematika buku ini.

Mudah-mudahan buku kecil ini bisa menjadi sumbangan bagi perkembangan pemikiran Islam di Indonesia, atau setidaknya memberikan warna terhadap penghayatan dan praktik keislaman di negeri ini. Jika para pembacanya mendapatkan ketertarikan terhadap tasawuf setelah membaca buku ini (apalagi kemudian terdorong untuk membaca karya-karya yang lebih serius di bidang yang sama), maka tugas saya tampaknya sudah tertunaikan. Mudah-mudahan Allah Swt. selalu memberikan *hidâyah* dan *'inâyah*-Nya kepada saya, dan

kepada seluruh pembaca, agar kehadiran buku ini bisa benar-benar memberikan manfaat yang positif—sekecil dan sesederhana apa pun.

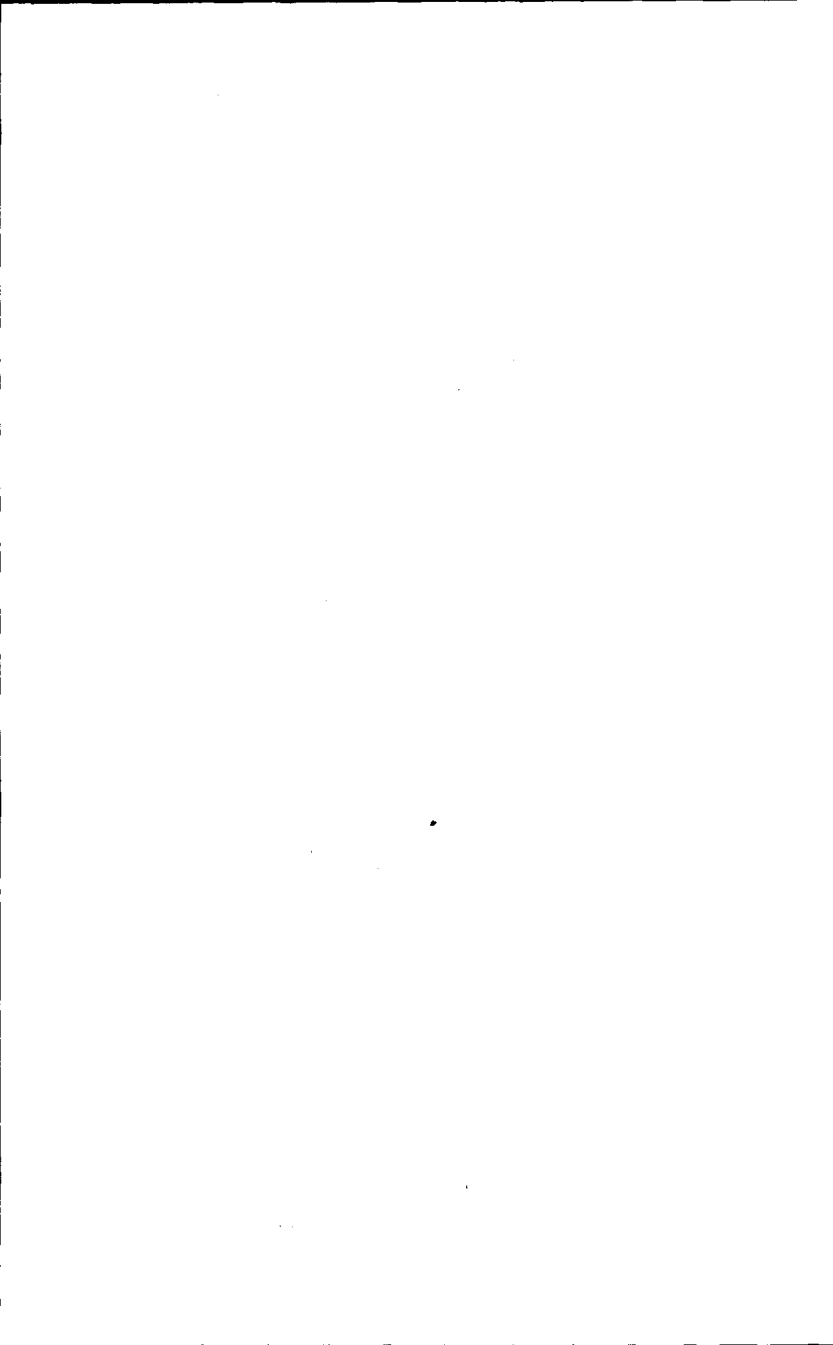
Bersama rasa syukur kepada Allah Swt. yang telah memberi saya kemampuan—betapapun terbatas—untuk menulis buku ini, saya ingin memohon kepada-Nya agar karya sederhana ini bisa dijadikan catatan-amal (baik) saya. *Taqabbal yâ Allâh.*

Akhirnya, saya ingin menyampaikan terima kasih kepada semua rekan saya di IIMaN, termasuk Sdr. Rahmad Riyadi, Sdri. Dewi, Sdr. Najib Burhani, Sdr. Cecep Ramly Bihar Anwar, Sdr. Mujtahidin, dan Sdr. Denny. Juga Sdr. Musa Kazhim, yang kebetulan memiliki minat yang kurang lebih sama dengan saya. Juga kepada Sdri. Dwi Irawati dari Penerbit MLC, yang dengan tekun merapikan naskah yang masih "bolong" di sana-sini, dan Sdr. Hernowo yang merintis pengemasannya. Kepada keluarga saya, istri dan anak-anak saya, *it goes without saying* bahwa dukungan mereka mempunyai andil yang amat menentukan dalam perwujudan buku ini. Kepada Allah, saya mohonkan rahmat atas mereka senantiasa.

Wabillâh al-taufîq wa al-hidâyah.

Cinere, 22 September 2004

Haidar Bagir

1

MANUSIA MODERN MENDAMBA ALLAH

Beberapa dekade belakangan ini menyaksikan adanya kebutuhan baru yang besar akan spiritualisme, baik di dunia secara umum maupun di kalangan kaum Muslim. Kebutuhan akan spiritualisme di negara-negara maju sudah lama terasa, dibandingkan dengan di negara-negara berkembang. Di Amerika Serikat, misalnya, kebutuhan akan spiritualisme itu sudah kuat terasa sejak tahun 1960-an. Hal ini bisa kita lihat dari maraknya budaya *hippies*, yang memberontak terhadap nilai-nilai kemapanan. Mereka pun mencari-cari alternatif-alternatif baru. Ada yang positif, seperti ketika mereka pergi ke India untuk belajar yoga dan Hinduisme, tetapi tidak sedikit pula yang tampak negatif. Maka bermunculan-

lah beragam bentuk spiritualisme model kultus-kultus (*cults*). Misalnya, Alvin Toffler—hampir 20 tahun yang lalu—mencatat adanya lebih dari 4.000 organisasi semacam itu. Umumnya bersifat misterius dan seringkali menuntut ketaatan-buta dari pengikutnya. Betapapun juga, semua itu bersumber pada gejala yang itu juga, yakni kecenderungan manusia untuk kembali pada spiritualisme.

Sebuah majalah terkemuka di Amerika Serikat, *TIME*, beberapa tahun lalu melaporkan adanya kecenderungan pada masyarakat Amerika Serikat untuk kembali kepada Tuhan. Majalah itu, berdasarkan hasil *polling* yang mereka buat, mengatakan bahwa saat ini lebih banyak orang (AS) yang berdoa ketimbang "berolahraga, pergi ke bioskop, ataupun berhubungan seks". Kecenderungan akan spiritualisme itu pun makin lama makin meningkat.

Memang, di samping ditandai oleh derasnya arus informasi dan dahsyatnya perkembangan teknologi informasi, zaman ini ternyata juga diwarnai arus baru di tengah masyarakat dunia, yaitu kerinduan pada kesejukan batin dan kedamaian jiwa. Mencari inspirasi dan kebijakan dari filsafat Timur dan informasi tentang persoalan *inner-self* menjadi sesuatu yang *trendy* belakangan ini.

Di Amerika Serikat dan Eropa, karya-karya Jalaluddin Rumi, sufi Persia abad ke-13, yang dicetak atau berbentuk digital menjadi *best-seller.* Beberapa festival di Eropa menampilkan pembacaan puisi-puisi Rumi dan musik sufi Qawwali asal Anak Benua India. *Pop-star* Madonna, aktris Demi Moore, dan Goldie Hawn turut serta mendeklamasikan syair-syair Rumi dalam berbagai kesempatan. Satu asumsi menyebutkan bahwa hasrat yang begitu besar terhadap Rumi merupakan wujud keinginan masyarakat Amerika untuk menemukan *lifestyle* alternatif dari dunia modern yang sudah jenuh.

Mungkin kita juga akan dikejutkan oleh kenyataan bahwa, menurut Steven Waldman, mantan editor di *U.S. News & World Report,* "God" merupakan salah satu kata kunci (*keyword*) paling populer pada kebanyakan *search engines.* Karena alasan itu, seperti diberitakan oleh *CNN* pada 20 Januari 2000, Waldman bersama Robert Nylen, *chief executive* pada *New England Monthly,* mendirikan *Beliefnet.com,* sebuah situs yang menyediakan berita, grup diskusi, dan *features* tentang agama-agama dunia.

Bob Jacobson, pimpinan *Bluefire Consulting,* sebuah penyelenggara jasa konsultasi Internet di Redwood City, California, memperteguh kesimpulan Waldman-Nylen di atas. Dalam berita *thestandard.com* pada 25 Juni

1999, Jacobson menyatakan bahwa pesona situs-situs pornografi telah melenakan pers untuk melirik lawannya, yakni situs-situs keagamaan. Mungkin kita tidak menduga bahwa di *Altavista*, salah satu *search engine* terbesar di dunia, pencarian kata "porn" hanya menghasilkan 4.794.806 situs, sementara pencarian kata "god" menghasilkan 6.396.150 situs. Pelacakan kata "angel" menghasilkan 1.292.520, sedangkan kata "satan" hanya menghasilkan 295.390.

Menurut laporan *CNN*, 10 Mei 2000, tahun ini merupakan tahun para pelancong spiritual (*the year of the spiritual traveler*). Ribuan orang memenuhi panggilan mistik (*mystic*) dan mitis (*mythic*) untuk meninggalkan rumah guna mengunjungi tempat-tempat "suci". Kota Assisi di Italia, tempat lahir St. Francis, dan Gereja Basilica menjadi salah satu tujuan. Walikota Assisi, Georgio Bartolini, memperkirakan akan hadirnya jutaan pengunjung di Assisi dan Basilica. "Kita memperkirakan sebanyak 13 juta pengunjung antara Desember 1999 hingga Januari 2001, atau 13.000-15.000 pengunjung setiap hari," kata Bartolini. Tempat lain yang ramai dijadikan tujuan perjalanan suci (*pilgrimage*) adalah *the Dome of the Rock* di Jerusalem, Ayer's Rock atau Uluru di Australia.

Menurut laporan *CNN*, 10 Mei 2000, tahun ini merupakan tahun para pelancong spiritual (*the year of the spiritual traveler*). Ribuan orang memenuhi panggilan mistik (*mystic*) dan mitis (*mythic*) untuk meninggalkan rumah guna mengunjungi tempat-tempat "suci".

Jajak pendapat yang diadakan oleh BBC dan dipublikasikan pada 20 April 1998 menunjukkan bahwa kebanyakan masyarakat Barat masih membutuhkan agama. Terhadap pertanyaan, "Apakah sekarang ini agama telah kehilangan maknanya?" 47% responden menjawab "ya" dan 53% responden menjawab "tidak". Meski masih perlu dipertanyakan apa yang dimaksud dengan "agama" dalam jajak pendapat itu, hal itu menunjukkan betapa sebetulnya kebutuhan manusia terhadap nilai-nilai ruhani itu tidak pernah hilang sama sekali.

Memang persoalan apa yang dimaksud dengan "agama" atau spiritualitas dalam kebangkitan di Barat ini serta seberapa serius dan mendalam ia dipahami, masih perlu dipersoalkan. Di bawah ini salah satu ilustrasinya.

Beberapa tahun yang lalu telah terbit sebuah buku yang berjudul *Celestine Prophecy.* Di Indonesia buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan diterbitkan oleh Gramedia (1997). Isinya berkenaan dengan ditemukannya satu manuskrip abad ke-6 SM di Peru, yang bercerita mengenai akan terjadinya pembalikan budaya umat manusia pada abad ke-20 secara besar-besaran dari suatu budaya yang materialistik menjadi budaya yang sangat spiritualistik. Hal ini ter-

jadi karena adanya rasa sepi di tengah keberlimpahan materi yang terdapat dalam masyarakat yang telah maju.

Isi buku *Celestine Prophecy*, menurut saya biasa-biasa saja, tidak istimewa. Pesan-pesan-spiritualnya pun tidak ada yang baru. Namun, pada kenyataannya, buku itu laku keras di negara asalnya, yakni Amerika Serikat. Sesungguhnya juga di Indonesia. Bila kita telusuri lebih jauh, hal ini berarti adanya indikasi bahwa masyarakat modern membutuhkan sesuatu yang melampaui rasionalitas. Kemudian, dikarenakan keawamam mereka terhadap tradisi-tradisi spiritualistik agama—yang sebetulnya sudah berkembang sangat maju—maka mereka terkagum-kagum dan terpesona dengan "hanya" sebuah manuskrip kuno biasa-biasa saja yang ditemukan di Peru itu.

Selanjutnya, diperkirakan bahwa mulai tahun 1970-an tasawuf pun mulai berkembang di Amerika Serikat. Banyak tokoh tasawuf yang muncul di negeri ini, di antaranya adalah tokoh dari India yang bernama Bawa Muhayyiddin. Kemudian ada Syaikh Fadhlullah Haeri, seorang sufi dari Iran yang mempunyai banyak pengikut. Juga Idries Shah. Selain ketiga nama ini, masih banyak lagi tokoh tasawuf yang ada di sana hingga saat ini.

Kiranya ini semua adalah realisasi dari *nubuat* (ramalan) William James, seorang psikolog terkemuka abad

ke-20. Dalam sebuah bukunya yang terkenal, *The Varieties of Religious Experience*—yang terbit pada tahun-tahun pertama abad ke-20 ini—dia menyatakan bahwa, sebagai makhluk sosial, manusia tidak akan menemukan kepuasan kecuali jika ia bersahabat dengan Kawan-Yang Agung (*The Great Socius*). Tentu Kawan-Agung yang dimaksudkannya itu adalah Tuhan. Lebih lanjut dia menyatakan bahwa selama manusia itu belum berkawan dengan Kawan Yang Agung itu, maka selama itu pula ia akan merasakan adanya kekosongan dalam hidupnya. Ia hidup sepi dalam keramaian. Dengan kata lain, boleh jadi temannya banyak dan pergaulannya luas, tetapi sebenarnya ia merasa sepi (hampa).

Di akhir tulisannya, dia menambahkan bahwa meskipun kecenderungan peradaban membawanya ke arah lain, manusia makin lama makin butuh untuk berdoa. Karena lewat doalah ia dapat bercengkerama dengan Kawan-Agungnya itu. Dengan kata lain, ia butuh spiritualisme.

Kita di Indonesia mungkin tertinggal sekitar dua puluh tahun. Di Indonesia kecenderungan akan hal itu baru mulai tampak pada sekitar tahun 1980-an. Kecenderungan ke arah spiritualisme ini terasa makin lama makin kuat. Tanda-tandanya amat kentara. Mulai maraknya penerbitan dan minat orang terhadap buku-

William James
menyatakan bahwa
sebagai makhluk sosial,
manusia tidak akan
menemukan kepuasan
kecuali jika ia bersahabat
dengan Kawan-Yang
Agung (*The Great Socius*).

buku tasawuf, ketertarikan baru terhadap kelompok-kelompok tarekat dan kajian-kajian tasawuf, hingga fenomena suksesnya berbagai kegiatan zikir. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah mengapa orang-orang itu butuh spiritualisme? Spiritualisme macam apa yang seharusnya dikembangkan? Apakah spiritualisme baru bercorak Timur, seperti spiritualitas India atau Cina? Atau Islam? Kenyataannya, kebutuhan orang terhadap tasawuf—yakni bentuk spiritualisme Islam—makin lama makin besar. Tapi, pertanyaannya tetap, tasawuf macam apa? Apakah tasawuf yang hanya menekankan kepada aspek ruhaniah dan tidak memiliki *concern* apa-apa terhadap masalah-masalah sosio-ekonomis? Yakni, jenis tasawuf yang selama ini justru dianggap sebagai salah satu sumber kemunduran kaum Muslim selama lebih dari lima abad? Jawabannya, tentu, tidak.

Tasawuf Dipromosikan Kembali

Adalah Imam Ghazali pada abad ke-12, lepas dari beberapa pandangan "ekstrem"-nya, yang berhasil menunjukkan ketakterpisahan cara hidup tasawuf dengan ajaran Islam itu sendiri, setelah sebelumnya tasawuf sempat dianggap sebagai bidah oleh sebagian kalangan Muslim sendiri. Lebih dari itu, setelah melepaskan asosiasi tasawuf dengan sebagian besar spekulasi filosofis

dan praktik-praktik "kemabukan" (*sukr*), sang Hujjatul Islam berhasil menawarkan tasawuf berbasis syariat yang dipromosikannya sebagai cara hidup keislaman yang paling autentik.

Sayangnya, masa delapan abad perkembangan kaum Muslim setelahnya telah menyeret tasawuf—khususnya di level akar rumput—ke tingkat yang eksesif, dengan diperkenalkannya praktik-praktik pemujaan wali, promosi cara hidup miskin, dan kecaman terhadap kehidupan dunia dalam segala aspeknya. Kelahiran puritanisme Wahabiyyah di Jazirah Arab hanya menggarisbawahi adanya penyelewengan-penyelewengan dalam praktik-praktik seperti itu dari ajaran Islam sejati. Sayangnya, konflik antara Wahabiyyah dan tasawuf akhirnya hanya menghasilkan pelecehan secara tak semena-mena atas tasawuf, di satu pihak, dan kengototan dengan tasawuf-eksesif di pihak penganut tradisionalnya. Hingga sampailah peradaban umat manusia ke masa pascamodern ini, yang di dalamnya terasa kembali keperluan mendesak bagi promosi tasawuf di kalangan kaum Muslim.

Pentingnya promosi tasawuf ini dilatarbelakangi oleh, sedikitnya, dua alasan.

Pertama, tasawuf, betapapun juga, adalah salah satu cara pandang terhadap ajaran Islam yang melengkapi

cara-cara pandang lainnya, seperti fikih, teologi (*kalâm*), dan filsafat. Ia bukan saja sama sahnya dengan cara-cara pandang yang lain itu, melainkan terbukti merupakan salah satu kebutuhan dalam pemahaman dan penghayatan Islam sebagaimana terbukti oleh sejarahnya yang amat panjang—bahkan sejak masa Rasulullah dan para sahabatnya. Di masa kita sekarang, bahkan lebih dari di masa-masa lampau, lahir kebutuhan baru terhadap tasawuf mengingat tantangan dan godaan hidup menjadi makin besar. Bersama dengan makin canggihnya perkembangan peradaban manusia, makin banyak pula godaan nafsu yang bisa menggelincirkan orang dari menjalankan cara hidup dan beragama yang baik. Karenanya, kehadiran tasawuf sebagai sebuah wacana dan disiplin untuk melatih orang agar lebih siap dan kuat menghadapi tantangan dan godaan itu menjadi lebih besar.

Di samping itu, manusia modern juga butuh untuk mendapatkan pemuasan bagi dahaga spiritual mereka, di tengah individualisme (nafsi-nafsi) dan materialisme era modern. Agama Kristen, yang memang lebih eksklusif bersifat spiritualistik, kelihatannya banyak mengambil manfaat dari fenomena ini. Jauh sebelum itu, manusia modern malah berpaling kepada Buddhisme (Zen), Hindu, dan sebagainya. Sementara Islam modernis yang dominan

di masa kini cenderung kering, terlalu rasional, dan berorientasi legal formalistik. Nah, seperti antara lain dianalisis dengan amat menarik oleh John D. Caputo dalam *Agama Cinta, Agama Masa Depan* (Mizan, Bandung, 2003), jika agama dikehendaki agar juga menarik untuk manusia modern, maka penekanan kepada hukum dan aturan (*nomos* atau, dalam Islam, syariat) harus diimbangi oleh penekanan kepada aspek cinta (*eros* atau, dalam Islam, tasawuf).

Kedua, kita melihat belakangan ini di negeri kita ada upaya-upaya menarik mundur kebudayaan Islam negeri ini ke beberapa abad yang lalu, yakni ke arah Islam yang mistik, klenik perdukunan, dan berbagai bentuk irasionalisme lainnya dengan kedok tasawuf dan tarekat. Sebagai cara meng-*counter*-nya, kita tak boleh meniru kaum modernis yang mengutuk tasawuf yang ternyata gagal juga membendungnya. Sementara korbannya adalah Islam menjadi kering dan legal formalistik. Sebentuk tasawuf yang bersifat positif perlu kita kembangkan untuk memberikan alternatif cara hidup keruhanian yang sehat dan progresif, bukan spiritualisme dekaden dan eksesif sebagaimana tampak dalam kecenderungan sebagian penganut tasawuf masa kini. []

2

KENAPA TASAWUF?*

Sebagaimana filsafat, tasawuf memiliki dua aspek: aspek teoretis (*nazharî*) dan aspek praktis (*'amalî*). Aspek praktis tasawuf meliputi tata cara hubungan manusia terhadap dirinya sendiri, dunia, dan Tuhan. Dalam aspek ini tasawuf memiliki berbagai persamaan—di samping juga beberapa perbedaan—dengan akhlak (etika). Aspek praktis tasawuf ini disebut juga *sair wa sulûk*

* Meski banyak merujuk pada tulisan Murtadha Muthahhari tentang *'irfân*, tulisan ini tak menyoroti secara khusus perbedaan antara *'irfân* dan tasawuf. Menurut Muthahhari, berbeda dengan *'irfân* yang menunjuk kepada kemahiran atas suatu ilmu tertentu, istilah tasawuf lebih menunjuk kepada kelompok sosiologis.

(perjalanan dan perlintasan) atau *sulûk* saja. Ia meliputi berbagai tahap (*maqâm*) dan keadaan kejiwaan (*ḫâl*).

Lalu, apa perbedaannya dengan etika? Tasawuf praktis—sebagai tasawuf—tidak pernah melepaskan perhatian pada hubungan manusia dengan Tuhan. Pembahasan tentang hubungan manusia dengan manusia lain dan dengan alam tak pernah lepas dari konsentrasi tasawuf dalam menyuburkan hubungan si manusia dengan Tuhan. Selain itu, dan menurut saya ini adalah perbedaan yang lebih esensial, berbeda dengan akhlak, tasawuf bersifat dinamis. Ini terkait dengan berbagai tahap dan keadaan kejiwaan yang harus dilakoni dalam tahap demi tahap dan tingkat demi tingkat oleh setiap *salik* (penempuh *sulûk*). Dengan kata lain, tidak seperti akhlak, tasawuf meliputi juga suatu disiplin yang bersifat dinamis, bukan saja disiplin dalam makna ketaatan terhadap suatu aturan yang baku, tapi juga ketaatan terhadap suatu metode khas untuk mencapainya. Kesimpulannya, akhlak berbeda sedikitnya dalam dua hal jika dibandingkan dengan tasawuf. Pertama, akhlak lebih bersifat praktis dan, di sisi lain, ia bersifat statis. Sedangkan jika dipandang dari segi tasawuf praktis, akhlak adalah hasil dari suatu proses—jalan atau disiplin—tasawuf.

Tidak seperti akhlak, tasawuf meliputi juga suatu disiplin yang bersifat dinamis, bukan saja disiplin dalam makna ketaatan terhadap suatu aturan yang baku, tapi juga ketaatan terhadap suatu metode khas untuk mencapainya.

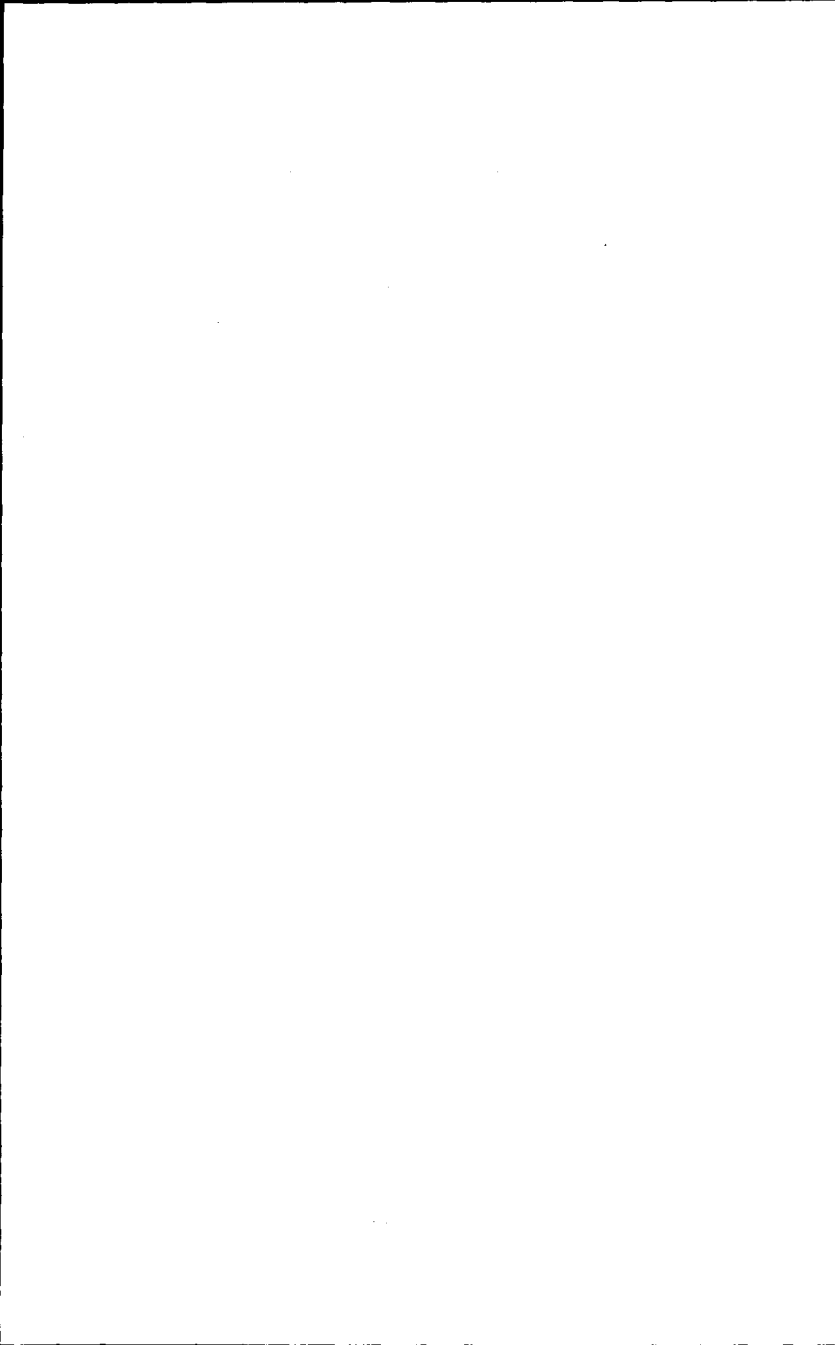
Sedangkan tasawuf teoretis berkaitan dengan pemahaman tentang wujud, yakni tentang Tuhan, manusia, dan alam semesta. Di sini, sebagaimana dalam filsafat (ontologis) wujud dipahami *qua* wujud (sebagai wujud itu sendiri). Yakni wujud sebagaimana adanya dan bukan sekadar sebagai atribut bagi keberadaan segala sesuatu, Tuhan, manusia, dan alam semesta selebihnya. Hanya, bedanya, filsafat mendasarkan argumentasinya pada prinsip-prinsip rasional, sedangkan tasawuf mengandalkan pada pencerahan intuitif (*isyrâq, kasyf*) atau pengalaman (perasaan) spiritual (*dzauq*). Jika dikaitkan dengan penemuan mutakhir dalam riset mengenai otak, maka tasawuf bukan saja mengandalkan pada proses otak kanan, melainkan—melampaui proses yang bersifat serebral itu—ia mengandalkan pada hati (*qalb* atau *fu'âd*).

Adanya disiplin tertentu dalam tasawuf praktis dan pengandalan pada intuisi atau hati dalam epistemologi tasawuf teoretis tak lantas menjadikan tasawuf identik dengan hal-hal yang aneh-aneh. Disiplin dalam tasawuf praktis sebenarnya dapat disejajarkan dengan disiplin yang diperlukan dalam ilmu apa pun. Dalam belajar matematika, misalnya, ada dalil-dalil dan aksioma-aksioma yang harus dipelajari secara bertahap dan sistematis sebelum seseorang bisa memecahkan prob-

lem yang lebih rumit. Menamsilkannya dengan disiplin seorang atlet hebat, sebagaimana pernah dilakukan oleh pakar tasawuf dari Jerman, Annemarie Schimmel, kiranya lebih pas lagi. Karena kita tahu bahwa untuk menjadi peloncat tinggi atau pelari hebat, amat banyak dan keras langkah yang harus ditempuh oleh seorang atlet. Tak ada atlet yang langsung menjadi peloncat atau pelari hebat tanpa latihan yang keras dan rumit secara bertahun-tahun. Persis seperti itulah latihan-latihan spiritual yang diperlukan oleh orang-orang yang berkehendak meraih tataran yang tinggi dalam hal spiritualitas, dan akhlak.

Jika dirumuskan dengan lebih teliti, tasawuf percaya bahwa untuk mencapai akhlak mulia sebagaimana dipromosikan oleh Islam, ketiga ranah pendidikan harus dilampaui—ranah kognitif (intelektual), afektif (emosional), dan praktik. Karena besarnya gangguan nafsu—*al-nafs al-ammârah bi al-sû'* (nafsu yang mendorong-dorong ke arah keburukan)—yang terus menggoda manusia, tak cukup sekadar kesadaran akan pentingnya berakhlak baik. Sentuhan emosional—sebagaimana, contohnya, dilakukan dengan amat baik dan mengesankan oleh tokoh fenomenal Aa Gym—amat diperlukan. Tapi, di atas semua itu, diperlukan juga suatu disiplin atau latihan (*riyâdhah*) yang keras agar kesadaran kognitif

Jika dirumuskan dengan lebih teliti, tasawuf percaya bahwa untuk mencapai akhlak mulia sebagaimana dipromosikan oleh Islam, ketiga ranah pendidikan harus dilampaui—ranah kognitif (intelektual), afektif (emosional), dan praktik.

dan kegairahan emosional itu benar-benar bisa melahirkan tingkah laku berkelanjutan yang sesuai dengan akhlak Islam. Apakah dengan cara-cara meniti *maqâmât* (jamak dari *maqâm*) dan *ahwâl* (jamak dari *hâl*) seperti diajarkan oleh kaum sufi, atau dengan cara yang lain; dan apakah kesemuanya ini harus dilakukan dalam kebersamaan atau sendiri-sendiri, semua ini kiranya merupakan suatu persoalan terpisah (yang akan disinggung dalam bab lain di buku ini). Betapapun juga, inilah alasan bagi keperluan orang kepada tasawuf.[]

3

MENAKLUKKAN BAYI YANG DISAPIH

"Nafsu adalah seperti bayi yang disapih. Ia akan meronta-ronta jika tidak diberi apa yang diminta." (Hadis)

Al-Quran menyebut nafsu yang menjadi sumber segala keburukan dengan *al-nafs al-ammârah bi al-sû'* (nafsu yang terus-menerus mendorong ke arah keburukan). Kekuatan *nafs syaithâniyyah* ini begitu hebat sehingga Rasul menyebutnya mengalir bersama aliran darah manusia. Daya tipunya juga begitu hebat, sehingga hanya orang-orang yang sangat *wara'* (berhati-hati untuk tidak melanggar batas) sajalah yang akan bisa menghindar dari-

Islam mengajarkan agar kita menahan diri terhadap sesuatu justru di saat kita amat ingin memperoleh sesuatu itu.

nya. Maka persoalannya, bagaimanakah cara menaklukkan sumber segala keburukan dan kejahatan ini?

Hadis yang dikutip di awal judul ini kiranya bisa dijadikan panduan. Setiap orangtua tahu tentang bagaimana sulitnya menyapih bayi dari air susu ibunya, setelah sang bayi menikmatinya selama jangka waktu tertentu, bahkan kadang hingga dua tahun. Apalagi menyusu kepada ibunya sesungguhnya sudah merupakan insting yang dimiliki si bayi sejak ia lahir ke dunia. Bayi yang sedang disapih seperti ini akan meronta-ronta, menangis selama bermalam-malam, hingga seringkali ia tak bisa tertidur selama itu. Diperlukan kesabaran dan kekuatan-hati ekstra pada pihak orangtua, khususnya ibu, agar tidak lama-kelamaan kecapaian dalam melawan pemberontakan bayinya atau jatuh iba sehingga akhirnya memberikan juga apa yang ia minta. Sebagian ibu bahkan menyusui anaknya hingga lebih dari dua tahun, atau setidaknya memberikan dot, kepada anaknya akibat "kekalahan" itu. Demikianlah, untuk melawan nafsu bayi untuk terus menyusu kepada ibunya, tak ada jalan lain kecuali bertahan untuk tidak memberinya sama sekali. Dengan kata lain, hal itu tak bisa dicapai secara bertahap.

Demikian pula halnya dengan upaya kita melawan nafsu. Tak ada cara lain kecuali dengan tidak memberi-

Islam mewajibkan agar kita menyedekahkan harta "yang (justru) dicintai" (*'alâ ẖubbihi*), dan bukan milik yang sudah tidak dipakai atau sudah dibosani.

nya kesempatan untuk mendapatkan apa yang diinginnya. Itu sebabnya Islam mengajarkan agar kita menahan diri terhadap sesuatu justru di saat kita amat ingin memperoleh sesuatu itu. Islam mengajarkan agar di bulan Ramadhan kita berpuasa sebulan penuh. Tapi, pada saat yang sama kita diajar berbuka untuk sekadar memperkuat tubuh kita. Amat terkenal dalam hubungan ini hadis Nabi Saaw.[1] yang menyatakan: *"Umatku tidak makan kecuali dalam keadaan lapar, dan berhenti makan sebelum kenyang."* Bayangkan seseorang yang amat lapar, ia tentunya sangat ingin untuk melampiaskan keinginannya untuk memenuhi perutnya dengan makanan ketika kesempatan untuk itu tiba. Khususnya orang-orang yang sebelumnya telah berpuasa seharian. Tapi, justru di saat demikian, ia diminta berhenti makan sebelum kenyang. Bukan hanya itu. Setelah Ramadhan berakhir, dan bulan Syawwal tiba, kaum Muslim masih diperintahkan untuk puasa Sunnah 6 hari, yang dianjurkan dilakukan segera setelah 1 Syawwal.

Demikian pula dalam hal bersedekah. Islam mewajibkan agar kita menyedekahkan harta "yang (justru)

---

[1] Penulis membubuhkan singkatan Saaw. (*Shallallâhu 'alaihi wa âlihi wa sallam*), yang berarti shalawat dan salam kepadanya dan kepada keluarganya, kepada penyebutan Nabi berdasarkan keterangan hadis *Shaḫîḫ Bukhârî* hadis nomor 3119 dan hadis *Shaḫîḫ Muslim* hadis nomor 614.

Seorang sufi, tentu belajar
dari Rasulullah,
menganjurkan agar kita
justru memberi hadiah
kepada orang
yang kita dengki.

dicintai" (*'alâ hubbihi*), dan bukan milik yang sudah tidak dipakai atau sudah dibosani. Contoh yang lain lagi. Kewajiban shalat subuh harus dilakukan sebelum fajar tiba, dengan rentang waktu yang amat pendek, padahal pada saat-saat seperti itu orang sedang enak-enaknya tidur. (Alasan inilah yang barangkali mendorong Khalifah Umar ibn Khaththab untuk menambahkan kalimat "Shalat itu lebih baik daripada tidur—*al-shalâtu khairum-minan-naum*"). Lebih-lebih hal ini terasa dalam anjuran amat keras bagi kaum Mukmin untuk membiasakan shalat tahajud, di dua pertiga malam, atau sepertiga malam terakhir, atau setidaknya dalam sedikit dari waktu malam. Imam Khomeini, tentu belajar dari Rasulullah, menganjurkan agar kita justru memberi hadiah kepada orang yang kita dengki. Alhasil, banyak sekali contoh-contoh seperti ini dalam ajaran Islam. Kesemuanya mengarah kepada satu kesimpulan, yakni mengenai pentingnya sikap menahan diri dalam segala hal.

Kiranya ini juga makna konsep zuhud dalam tasawuf. Kata zuhud berasal dari akar kata yang bermakna "menahan diri dari sesuatu yang hukum-asalnya sebenarnya netral (*mubâh*), alias boleh-boleh saja." Sikap zuhud ini dipromosikan, dalam kaitannya dengan sikap *wara'* (kehati-hatian, seperti telah disinggung di atas), demi menghindarkan pelakunya dari berlebih-lebihan

Kata "zuhud" berasal dari akar kata yang bermakna "menahan diri dari sesuatu yang hukum-asalnya sebenarnya netral (*mubâh*)." Sikap zuhud ini dipromosikan, demi menghindarkan pelakunya dari berlebih-lebihan yang dilarang karena kekhawatiran orang tak bisa berhenti di batas yang diperbolehkan.

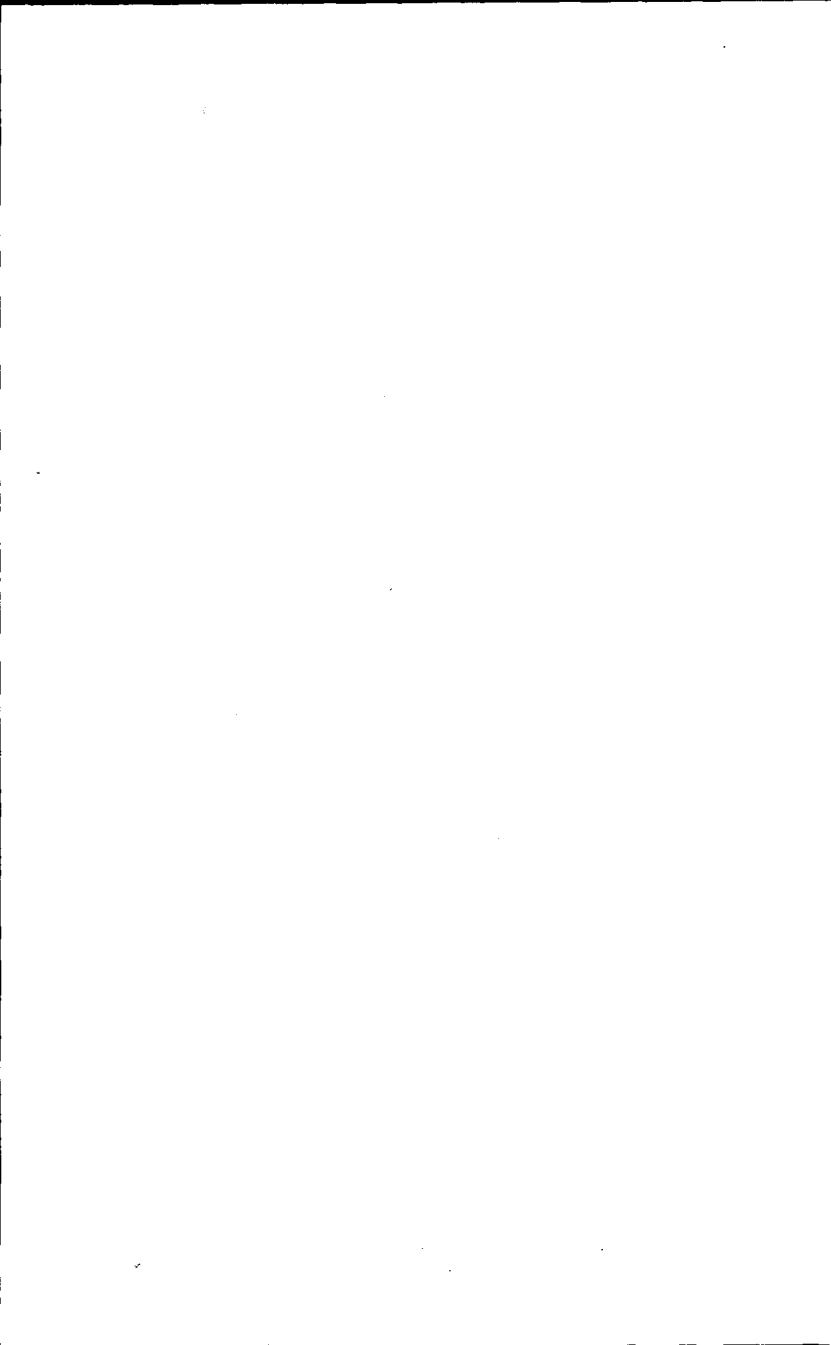
yang dilarang karena kekhawatiran orang tak bisa berhenti di batas yang diperbolehkan.

Sikap hati-hati seperti ini kiranya terkait dengan kenyataan bahwa berperang melawan nafsu, dan memenangkannya, adalah suatu pekerjaan yang amat sulit. Kiranya banyak di antara kita telah akrab dengan perbincangan Nabi dan para sahabatnya selesai mereka dari Perang Ahzab (Perang Khandaq). Sejarah mencatat bahwa perang kaum Muslim melawan kaum Kafir dari Makkah ini merupakan salah satu peperangan yang amat berat dan memakan waktu hingga beberapa bulan. Bahkan, kaum Muslim hampir saja mengalami kekalahan fatal akibat pengkhianatan kaum Yahudi di garis belakang pertempuran. Sedemikian sehingga, setelah debu peperangan mereda, terlontarkan pernyataan dari salah seorang sahabat: "Sungguh kita baru pulang dari suatu perang besar (*al-jihâd al-akbar*)." Tapi, nyaris di luar dugaan semua orang, Rasulullah membantah: "Tidak, kita baru pulang dari suatu perang kecil (*al-jihâd al-asghar*)!" Dalam segala keheranan, sahabat pun bertanya: "(Kalau perang sebesar ini disebut sebagai perang kecil) lalu perang yang manakah yang besar?" "Jihad melawan hawa nafsu (*jihâd al-nafs*)," simpul Nabi Saaw.

Begitu besar dan sulitnya perang melawan hawa nafsu sehingga kaum sufi menyebutnya sebagai *mujâhadah*

Begitu besar dan sulitnya perang melawan hawa nafsu sehingga kaum sufi menyebutnya sebagai *mujâhadah* (perang tanpa henti).

(perang tanpa henti). Dan untuk bisa memenangkannya, diperlukan tak kurang dari suatu latihan spiritual tanpa henti (*riyâdhah al-nafs*), yang bisa memastikan bahwa daya tahan terhadap nafsu telah menjadi tabiat-kedua (*second nature*) kita. Bahwa kita terus awas sehingga tak pernah terperdaya oleh berbagai macam tipuan nafsu yang amat lembut dan tersamar. Apalagi tipuan itu tidak datang dan tampil dalam bentuk tantangan di luar diri kita, melainkan justru dari dalam diri kita sendiri.

Akhirnya, perlu ditegaskan di sini bahwa upaya untuk melawan nafsu hendaknya dilakukan sejak dini. Bukan hanya karena pendidikan di masa dini akan lebih tertanam, melainkan juga karena mengharap bahwa suatu saat dalam hidup kita—yakni jika seseorang sudah makin tua—adalah sesuatu yang sia-sia. Rasulullah menegaskan lagi: "Perut (sebagai sumber nafsu—HB) anak Adam tak akan kenyang hingga ia dipenuhi dengan tanah (yakni telah mati dan dikubur—HB)". Bahkan, seperti kita baca dalam hadis, ucapan para imam, dan ulama, orang yang berusia muda cenderung lebih mudah membawa diri dalam kebaikan dibanding orang yang lebih tua.[]

4

TASAWUF BUKAN BERASAL DARI ISLAM?

Dalam sejarahnya, tasawuf tak pernah lepas dari hujatan orang. Menurut mereka, tasawuf adalah *bid'ah*, mengada-adakan sesuatu yang sebenarnya tidak ada dalam agama. Bahkan, tasawuf adalah suatu aliran yang sesat dan menyesatkan, baik karena kejahilan, motif menutupi ketidaksetiaan mereka kepada syariat, maupun malah untuk menghancurkan agama dari dalam. Apa yang menyebabkan sikap-sikap bermusuhan seperti ini terhadap tasawuf? Yang *pertama* adalah keyakinan tasawuf bahwa selain syariat, ada *tharîqah* dan hakikat. Keyakinan inilah yang menyebabkan penolakan secara total terhadap tasawuf. Sedang yang *kedua* adalah adanya kepercayaan-kepercayaan tertentu yang diungkap-

kan sebagian sufi, seperti *hulûl, ittihâd, wahdah al-wujûd,* dan sebagainya. Keberadaan-keberadaan kepercayaan yang heterodoks (*nyeleneh*) dan rumit seperti ini menyebabkan para penentangnya hanya mempersoalkan kepercayaan-kepercayaan ini tanpa mesti menolak keseluruhan tasawuf—kecuali sekelompok orang yang memang cenderung mengafir-ngafirkan kelompok lain yang bukan kelompoknya.

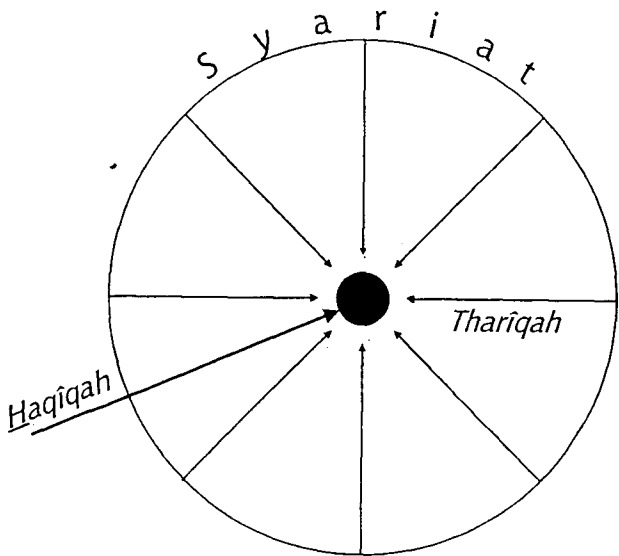
Mengenai sebab yang pertama, kaum sufi memang percaya bahwa syariat—dalam makna melaksanakan kewajiban-kewajiban keagamaan secara lahiriah dengan kriteria *fiqh* semata, dan bukan dalam makna agama itu sendiri—tak akan mampu membawa seorang Muslim kepada tujuan puncak keberagamaannya. Tujuan ini, menurut kaum sufi adalah hakikat (*haqîqah*), sesuatu yang bersifat batiniah dan pada akhirnya berpuncak pada hilangnya ego (*nafs*) dalam Tuhan secara total, serta menyatunya (*tauhîd*) manusia kembali (*ma'âd*) dengan Tuhan yang juga sebagai sumber-awal (*mabda'*)-nya. Untuk mencapai tingkat ini, orang harus menjalani *tharîqah,* yakni *maqâmât* dan *ahwâl* yang merupakan esensi tasawuf itu sendiri. Seperti "syariat" juga, istilah *tharîqah* bermakna "jalan". Hanya saja, jika "syariat" berarti jalan raya, *"tharîqah"* berarti jalan kecil atau sempit. (Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa

menempuh *tharîqah* jauh lebih sulit ketimbang menempuh "syariat"). Nah, dalam konteks ini, syariat "hanyalah" kendaraan untuk *tharîqah*, dan *tharîqah*, pada gilirannya, adalah kendaraan untuk mencapai hakikat. (Lihat gambar di halaman 60). Nah, sebagai konsekuensi keyakinan seperti ini, terkadang—dalam segala kesetiaannya kepada syariat—kaum sufi memiliki pendapat yang berbeda mengenai *fiqh* dengan pendapat para ulama fiqih itu sendiri.[1]

Untuk membuktikan ketidak-Islaman tasawuf, biasanya orang menggunakan dua cara. *Pertama*, istilah atau ilmu yang bernama tasawuf itu tak terdapat, baik dalam Al-Quran maupun Sunnah. *Kedua*, banyak di antara kepercayaan tasawuf bisa ditunjukkan sebagai berasal, atau setidak-tidaknya sama, dengan sumber-sumber lain di luar Islam—baik sumber Yunani, Kristen, Hindu, Buddha, maupun Persia.

Menanggapi pandangan-pandangan seperti itu, para pendukung tasawuf biasanya mulai dengan menyatakan bahwa penamaan tasawuf hanyalah sekadar suatu cara untuk menampilkan ciri-ciri khas kelompok ini.

[1] Namun, perbedaan ini sama sekali tak mengurangi nilai penting *fiqh* dalam keseluruhan batang tubuh ajaran Islam di mata kaum Sufi. Lihat pembahasan lebih jauh dan khusus mengenai masalah ini di Bab 13, "Antara Syariat, *Tharîqah*, dan *Haqîqah*".

Kedudukan Syariat, *Tharîqah*, dan *Haqîqah* dalam Esensi Tasawuf

Persis seperti Rasul dan para sahabatnya dulu menjuluki Bilal si orang Etiopia dengan Al-Habsyi, atau Shahiba atau Suhail Al-Rumi (orang Romawi), atau Salman Al-Farisi (orang Persia). Bahkan Al-Quran tak cukup menyebut orang-orang Mukmin yang baik-baik dengan hanya menyebut mereka sebagai Mukmin, melainkan terkadang menyebut sebagian di antara mereka *al-tâ'ibîn*, atau sebagian yang lain *al-mutashaddiqîn, al-'âbidîn, al-hamidîn, al-shalihîn*, dan banyak lagi lainnya. Lagi pula, kenapa hanya penamaan *shûfî* saja yang diperdebatkan padahal dalam sejarah kaum Muslim, umat ini dikelompokkan di bawah nama-nama Mu'tazili, Asy'ari, Maturidi, Salafi, Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali dan tak terhitung nama-nama kelompok lainnya. Selanjutnya, jika asal kata tasawuf itu dipersoalkan karena tidak terdapat di dalam Al-Quran, maka kita dapati banyak sekali ilmu yang tidak disebut di dalam Al-Quran tapi tak pernah dianggap sebagai bid'ah. Tentu saja kita harus mulai dari *fiqh* karena, meskipun kata ini dipakai di dalam Al-Quran, ia tak pernah dipakai untuk menunjuk ilmu tentang hukum-hukum ibadah seperti yang kita kenal sekarang ini. Lalu ada *ushûl al-dîn, mushthalah al-hadîts, ilmu tafsir, ilmu nahwu* (tata bahasa), *ilmu al-kalam*, dan sebagainya. Apalagi jika argumentasi ini kita perluas hingga ke ilmu-ilmu non-

agama yang, dalam sejarah Islam awal diterima luas oleh kaum Muslim, seperti ilmu falak, ilmu kedokteran, ilmu kimia, dan sebagainya. Argumentasi seperti ini sekaligus menunjukkan bahwa sesuatu ilmu bisa saja berkembang melewati apa yang secara eksplisit terkandung dalam Al-Quran dan Al-Sunnah, tanpa harus dianggap sebagai bidah atau malah sesat.

Untuk menjawab keberatan orang mengenai asal-usul ajaran tasawuf, para pendukungnya cukup sigap untuk menunjukkan sumber-sumber Qurani paham ini. Tapi, sebelum itu kiranya mudah dipahami bahwa adanya kesamaan antara ajaran-ajaran tasawuf tertentu dengan ajaran agama Kristen, Hindu, Buddha, bahkan pemikiran Yunani sama sekali tak otomatis berarti bahwa ajaran-ajaran tasawuf itu sesat. Karena, jika argumentasi seperti ini bisa dibenarkan, maka hukum fiqih tertentu yang ternyata sama dengan hukum Kristen haruslah dianggap sesat pula. Padahal kenyataan seperti ini amat banyak terjadi. Demikian pula dengan kesamaan-kesamaan pandangan dalam ilmu Kalam dengan teologi Kristen. Dan seterusnya. Lagipula, bukan hanya penganut pandangan tasawuf yang berpendapat bahwa sesungguhnya hikmah itu tercecer di mana-mana. Bukankah Rasulullah sendiri bersabda bahwa *"Hikmah adalah barang kaum Mukmin yang hilang"* dan bahwa kita

diperintahkan untuk memungutnya di mana pun ia kita temukan? Belum lagi jika kita mempercayai bahwa, sampai batas tertentu, ajaran-ajaran agama itu—bahkan mungkin juga pemikiran Yunani tertentu—adalah peninggalan para Nabi dan Rasul yang diturunkan Allah kepada berbagai bangsa. Apalagi agama Kristen, yang jelas-jelas pada awalnya adalah memang merupakan wahyu Allah, sebagaimana juga agama Yahudi dan agama-agama samawi lainnya.

Ada lagi yang bersikap antitasawuf karena dalam tasawuf terdapat paham-paham atau pandangan-pandangan yang dianggap sesat. Terhadap keberatan seperti ini, pendukung tasawuf akan balik bertanya: apakah kita harus membuang hadis hanya karena di dalamnya menyusup hadis-hadis palsu, atau mencampakkan ilmu tafsir karena di dalam sebagiannya terkandung *isrâ'iliyyat*, atau ilmu *fiqih* karena adanya upaya-upaya manipulatif dalam bentuk perumusan berbagai *ḫîlah* yang seringkali mengada-ada, tidak bertanggung jawab, bahkan melecehkan syariat itu sendiri? Bahkan pun jika para pendukung tasawuf sepakat mengenai kesesatan-kesesatan yang ada dalam sebagian paham atau pandangan dalam tasawuf, maka yang perlu dilakukan adalah membersihkan tasawuf—persis seperti yang kita lakukan terhadap ilmu-ilmu lain—

dari kesesatan-kesesatan, dan bukan mencampakkan-
nya sama sekali.[]

5

SUMBER-SUMBER ISLAMI TASAWUF

"... saya harus mengakui ... bahwa Al-Quran mengandungi benih-benih nyata *mistisisme* (tasawuf) yang mampu untuk berkembang sendiri secara otonom tanpa perlu dibantu oleh pengaruh-pengaruh asing ...."
(Louis Massignon)

Kutipan dari seorang orientalis yang belakangan dikenal mendedikasikan seluruh hidupnya untuk studi tasawuf ini penting, selain untuk mengungkapkan tujuan yang hendak dicapai oleh bagian ini, karena para orientalis adalah di antara kelompok yang menyatakan bahwa tasawuf pada dasarnya adalah pinjaman dari

agama Kristen. Pada umumnya mereka berargumentasi bahwa Islam mengajarkan suatu monoteisme simpel yang cocok dengan pikiran sederhana kaum Arab Badui. Kenyataannya, seperti juga diungkapkan oleh Nicholson—lagi-lagi seorang orientalis ahli tasawuf:

"Kendati Muhammad (Saaw.—HB) tidak mengajarkan sistem dogma ataupun (semacam) teologi mistis, Al-Quran jelas-jelas mengandung bahan-bahan bagi keduanya. ... (Di dalam Al-Quran) Allah berfirman: *Allah cahaya langit dan bumi* (QS Al-Nûr [24]: 35); *Dialah Zat Yang Mahaawal dan Mahaakhir* (QS Al-Hadîd [57]: 3); *Tidak ada Tuhan selain Dia. Segala sesuatu selain Dia bersifat sementara dan fana* (QS Al-Qashash [28]: 88); *Aku tiupkan ruh-Ku ke dalam (diri manusia)* (QS Al-Hijr [15]: 29); *Kami ciptakan manusia dan Kami mengetahui apa yang dibisikkan jiwanya, sebab Kami lebih dekat kepadanya ketimbang urat-lehernya sendiri* (QS Qâf [50]: 16); *Ke mana pun kamu berpaling di situlah wajah Allah* (QS Al-Baqarah [2]: 115); *Barang siapa tidak diberi petunjuk oleh Allah maka ia tak beroleh cahaya barang sedikit pun* (QS Al-Nûr [24]: 40). Jelaslah bahwa benih-benih tasawuf tersemai di sini. Dan bagi kaum sufi awal, Al-Quran bukanlah sekadar kalam Allah, melainkan juga sarana mendekatkan diri kepada-Nya. Dengan merenungkan

ayat-ayat Al-Quran pada umumnya dan ayat-ayat misterius tentang Mi'raj Nabi Saaw. (QS (Al-Isrâ' [17]: 1; QS Al-Najm [53]: 1-18) pada khususnya, kaum sufi berupaya keras untuk mendapatkan pengalaman spiritual Nabi tersebut."

Ajaran tentang kesatuan spiritual yang bisa dicapai dengan suatu perjalanan spiritual (memang) tak ada dalam ayat apa pun dalam Al-Quran. Tetapi, secara jelas, hal itu diungkapkan dalam sebuah hadis qudsi—yang (oleh sekelompok orang yang tidak sejalan dengan pandangan tasawuf) diragukan kesahihannya:

"Seorang hamba terus-menerus mendekatkan diri kepada-Ku dengan melakukan ibadah *nâwafil* hingga ketika Aku mencintainya, Aku menjadi pendengaran yang dengannya ia mendengar, penglihatan yang dengan itu ia melihat, lidah yang dengannya ia berbicara, dan tangan yang dengannya ia memegang."

Bahkan Ibn Khaldun, yang tidak pemah dikenal simpatinya terhadap masalah-masalah seperti ini, menyatakan bahwa pada awalnya spiritualitas Islam bersifat terlalu umum untuk diberi nama, tetapi "Dan ketika sebagian besar orang tenggelam dalam kecintaan terhadap dunia tersebar luas dan sebagian besar orang (kaum Muslim—HB) tenggelam ke bawah permukaan mistis maka mistisisme Islam perlu diberi suatu nama yang khusus."

Selanjutnya para pendukung tasawuf juga menyoroti nilai penting keberadaan Nabi Saaw. dalam *tahannuts* (pertapaan) ketika Jibril datang kepadanya pertama kali untuk membawakan wahyu Allah sebagai indikasi ajaran *khalwat* sebagai salah satu aspek penting tasawuf. Hal ini kiranya diperkuat oleh ayat Al-Quran yang menunjukkan, bukan hanya tekanan amat besar yang terkandung dalam ayat-ayat Allah yang diturunkan kepada Nabi, melainkan juga kekuatan spiritual Nabi ketika menerimanya.

"Kalau saja kami turunkan Al-Quran ini ke atas gunung, kau akan melihatnya merendah, pecah berantakan karena takutnya kepada Allah." Persis seperti kejadiannya dengan Nabi Musa ketika—atas permintaan Musa yang berkehendak melihat Allah—Allah mengungkapkan diri (tidak secara langsung, melainkan) melalui sebuah gunung dan berakhir dengan meledak berkeping-kepingnya gunung itu dan pingsannya Musa. Jika kita lanjutkan pengkajian kita atas ayat-ayat yang paling awal ini kita akan mendapati bahwa, meski sudah begitu agung kekuatan spiritual Nabi ("Sesungguhnya," kata Al-Quran, "engkau—Muhammad—memiliki akhlak yang agung"), sirahnya menunjukkan betapa kekuatan ayat-ayat Allah itu telah menimpakan beban yang amat berat atasnya. Dikisahkan bahwa Nabi Saaw.

meminta kepada Khadijah untuk menumpukkan beberapa selimut sekaligus untuk menutupi tubuhnya yang menggigil hebat. Belakangan, nilai penting peristiwa ini digarisbawahi dengan turunnya wahyu lanjutan:

"Wahai yang berselubung selimut, berjagalah dalam sebagian besar malammu meskipun sedikit, atau setengah dari (malam), atau sebagian darinya atau tambahkan atasnya dan bacalah Al-Quran dengan bacaan yang benar." Kenyataannya, Al-Quran secara spesifik menunjukkan adanya sekelompok orang dari kaum Muslim yang, oleh para pendukung tasawuf, menampilkan potret para sufi yang sesungguhnya, ketika Allah berfirman:

Sesungguhnya Rabbmu mengetahui engkau berjaga selama dua pertiga malam, atau setengah dari itu. Engkau dan sekelompok orang yang bersamamu. (QS Al-Muzzammil [73]: 20)

Selanjutnya lanjutan ayat itu mengajarkan:

Dan sebutkan dalam zikir nama Tuhanmu serta beribadahlah kamu kepada-Nya dengan ibadah yang sebenar-benarnya. (QS Al-Muzzammil [73]: 8) Akhirnya rangkaian ayat-ayat ini berujung dengan:

Sesungguhnya ini adalah peringatan, maka ada jalan kepada Rabb bagi siapa yang mau. (QS Al-Muzzammil [73]: 19). Tasawuf, menurut para pendu-

Dan barang siapa yang berjihad (bersungguh-sungguh) dalam (mencari) Kami maka pasti akan Kami tunjuki jalan-jalan Kami.

(QS Al-'Ankabût [29]: 69)

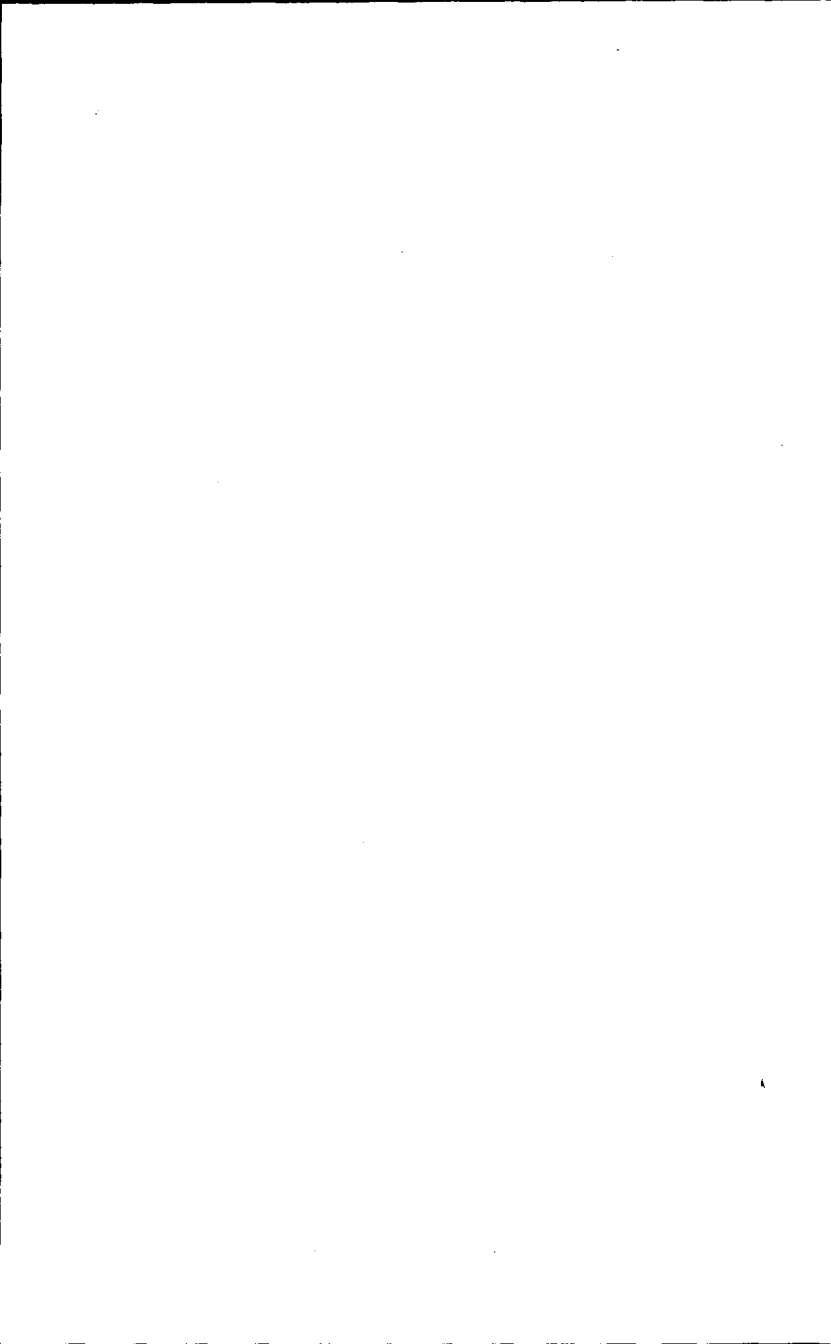
kungnya, tak lain dan tak bukan adalah Jalan itu. Dan mengenai Jalan inilah di tempat lain Allah berfirman:

Dan barang siapa yang berjihad (bersungguh-sungguh) dalam (mencari) Kami maka pasti akan Kami tunjuki jalan-jalan Kami. (QS Al-'Ankabut [29]: 69)

Selain dalam berbagai ayat Al-Quran, yang sebagiannya telah dikutip di atas, kaum sufi merasa mendapatkan penguatan atas paham mereka dari berbagai hadis qudsi. Selain yang dikutip oleh Nicholson di atas—dan hampir selalu dikutip di buku-buku sufi—di kalangan ini amat populer hadis berikut ini:

"Langit dan bumi tak dapat menampung-Ku. Hanya hati seorang Mukmin yang cukup luas untuk menampung-Ku." Hati yang cukup luas untuk menampung Allah inilah hati yang telah dibersihkan dari berbagai kotoran akibat kecintaan tak proporsional kepada dunia, akibat ketaklukan kepada nafsu yang terus mendorong-dorong untuk berbuat maksiat (*al-nafs al-ammârah bi al-sû'*). Karena, setiap seorang Mukmin berbuat maksiat, demikian ajaran Nabi, akan muncullah sebuah noktah hitam yang mengotori hatinya. Makin banyak ia berbuat maksiat, makin banyak noktah hitam yang menutupi hatinya. Inilah tasawuf, sebagaimana diajarkan oleh Allah dan Rasul-Nya sendiri.

"Langit dan bumi tak dapat menampung-Ku. Hanya hati seorang Mukmin yang cukup luas untuk menampung-Ku."
Hati yang cukup luas untuk menampung Allah inilah hati yang telah dibersihkan dari berbagai kotoran akibat kecintaan tak proporsional kepada dunia, akibat ketaklukan kepada nafsu yang terus mendorong-dorong untuk berbuat maksiat (*al-nafs al-'ammârah bi al-sû'*).

Akhirnya, persis seperti Muthahhari, saya akan mengakhirinya dengan sebuah catatan. Segala argumentasi bagi para pendukung tasawuf ini hanyalah semata-mata untuk memaparkan apa-apa yang mereka pahami sebagai ajaran-ajaran Islam kepada sebuah paham semacam tasawuf itu. Bukan untuk membenarkan semua pandangan mereka. Karena, persis seperti dalam disiplin-disiplin keagamaan lainnya—apakah itu fiqih, tafsir, dan sebagainya—para penganut atau bahkan ahlinya bisa benar atau bisa salah di dalam memahami ajaran-ajaran Islam sepanjang disiplin yang digelutinya. Kalau argumentasi para pendukung tasawuf ini bisa dibenarkan, ia hanya berarti bahwa, tak seperti dinyatakan para penentangnya, ada benih-benih bagi tasawuf di dalam Al-Quran dan hadis.[]

6

TASAWUF: MAZHAB CINTA

Rudolf Otto, seorang pemikir yang dianggap sebagai seorang ahli fenomenologi agama, menyebutkan adanya dua situasi pertemuan manusia dengan Tuhannya. Dalam situasi pertama, Tuhan tampil di hadapan manusia sebagai suatu "misteri yang menggentarkan" (*mysterium tremendum*). Pada situasi lainnya, Dia hadir sebagai "misteri yang memesonakan" (*mysterium fascinum*). Biasanya, para ahli—seperti Van der Leeuw—melihat Islam (dan juga agama Yahudi) sebagai mewakili situasi yang pertama. Secara hampir refleks, para ahli seperti ini pun me-*reserve* situasi yang kedua—yang didominasi cinta—untuk Kekristenan. Namun, para ahli mengenai aspek esoterisme Islam (spiritualitas Islam atau

tasawuf) yang lebih belakangan, seperti diwakili dengan baik oleh Annemarie Schimmel, melihat Islam sebagai tak kurang-kurang mempromosikan orientasi cinta dalam hubungan antara manusia dengan Tuhannya sebagai berorientasi cinta. Bahkan, seperti akan diuraikan di bawah ini, dalam hal ini Islam justru lebih memujikan orientasi cinta ketimbang orientasi yang didominasi rasa takut.

Untuk memulai pembahasan mengenai soal ini, perlu disampaikan bahwa khazanah pemikiran Islam klasik sesungguhnya juga telah mengenal kedua situasi pertemuan manusia dan Tuhannya ini. Yakni, aspek kedahsyatan yang menggentarkan (disebut *jalâl*) dan aspek keindahan yang memesonakan (*jamâl*). Namun, adalah benar juga bahwa selama berabad-abad—khususnya selama abad-abad modernistik belakangan ini—kaum Muslim seperti lupa pada sisi esoteris agama mereka yang melihat hubungan manusia-Tuhan sebagai kecintaan makhluk kepada keindahan yang memesonakan Sang Khalik. Jadilah Islam, seperti diungkapkan oleh para ahli fenomenologi agama itu, sebagai suatu agama yang secara eksoteris melulu berorientasi *nomos* (*syarî'ah* dalam arti sempit, hukum) dan kering dari orientasi *eros* (cinta, *hubb*).

Islam justru lebih memujikan orientasi cinta ketimbang orientasi yang didominasi rasa takut.

—**Annemarie Schimmel**

Kuntu kanzan makhfiyyan, fa ahbabtu an u'rafâ'. Fa khalaqtu al-khalqa li kay u'raf [Aku adalah perbendaharaan yang terpendam. Aku cinta (ahbabtu) *untuk diketahui. Maka Aku ciptakanlah alam semesta].* Demikianlah Allah *'Azza wa Jalla* berfirman dalam suatu hadis qudsi. Basis dari penciptaan sejak awal-mulanya, menurut hadis yang merupakan kutipan standar dalam hampir setiap uraian tasawuf ini, adalah kerinduan atau kecintaan Tuhan akan (*mar'ifah*) manusia. Lepas dari "ocehan" para sufi ini, Al-Quran menegaskan hubungan cinta antara Allah Sang Pencipta (*Al-Wadûd*) dan manusia (lihat, antara lain, Al-Quran Surah Al-Mâ'idah [5]: 54; Al-Baqarah [2]: 165, 216). Inilah salah satunya:

"Adapun orang-orang yang beriman itu, sangat dalam kecintaan mereka kepada Allah."

Menurut salah satu penelitian, bukan saja lebih banyak porsi dalam 99 nama Allah (*al-asmâ' al-husnâ*) bagi nama-nama yang termasuk dalam aspek *jamâl* Allah Swt., seperti Maha Pengasih (*Al-Rahmân*), Maha Penyayang (*Al-Rahîm*), Maha Pencinta (*Al-Wadûd*), Maha Pemaaf (*Al-Ghafûr*), Maha Penyabar (*Al-Shabûr*), Maha Lembut (*Al-Lathîf*), dan seterusnya. Bahkan di dalam Al-Quran terdapat 5 kali lebih banyak ayat yang mengandung nama *jamâliyyah* ini ketimbang *jalâliyyah*. Sebagai contoh, menurut catatan kata-kata *Al-Rahmân*

dan *Al-Rahîm* dipergunakan sebanyak 124 kali dalam Al-Quran. Sementara kata-kata *ghadhab* (murka) dan bentuknya terdapat hanya 7 kali dalam seluruh kitab suci yang sama. Dengan kata lain, Allah menampilkan dirinya—dan tak ada yang dapat menampilkan Allah kecuali diri-Nya sendiri—lebih sebagai Zat yang indah dan memesona serta menimbulkan cinta kasih, ketimbang sebagai suatu misteri dahsyat yang menggentarkan.

Kenyataan ini tentu sama sekali tak berarti bahwa kita harus mengabaikan penampilan Allah Swt. dalam segenap kedahsyatannya. Tapi, bahwa segenap kedahsyatan Allah itu—kemurkaan, kepemaksaan, janji pembalasan-Nya terhadap kejahatan makhluk, dan sebagainya—merupakan bagian dari kecintaan-Nya kepada makhluk. Dalam sebuah hadis qudsi, disebutkan bahwa Allah Swt. berfirman: *"Sesungguhnya kasih-sayang-Ku mendahului kemurkaan-Ku."* Di dalam Al-Quran, Dia sendiri menyatakan sebagai "telah menetapkan atas-Diri-Nya sifat pengasih (rahmat)," serta mengajarkan bahwa rahmat-Nya *"seluas langit dan bumi"* dan "*meliputi segala sesuatu.*" Sejalan dengan itu, Nabi-Nya pernah mengabarkan kepada kita bahwa: *"Allah memiliki seratus rahmat. (Hanya) satu yang ditebarkan-Nya ke atas alam semesta, dan itu sudah cukup*

untuk menanamkan kecintaan di hati para ibu kepada anak-anaknya." Sehingga, "seekor induk kuda mengangkat kakinya agar tak menginjak anaknya, dan seekor ayam betina mengembangkan sayapnya agar anak-anaknya berlindung di bawahnya."

Sayangnya, dalam segenap kegentaran kita kepada kedahsyatan (*jalâl*) Allah Swt., banyak di antara kita sulit membayangkan bentuk hubungan cinta antara Yang Maha Segala dan makhluk ringkih bernama manusia ini. Paling banter, orang akan menafsirkannya sebagai sinonim dari keterikatan atau ketaatan seorang hamba (*'abd*) yang takut kepada Tuhan (*Rabb*)-nya.

Untuk membuyarkan fiksasi kita tentang Allah yang menakutkan ini, izinkan saya mengungkapkan simbolisasi Ibn 'Arabî dalam karya-besarnya, *Fushûsh Al-Hikam*. Hubungan cinta antara Allah dan manusia, kata sang sufi besar yang kontroversial ini, adalah seperti hubungan cinta antara manusia lelaki dan perempuan. (Inilah, kata Ibn 'Arabî, hikmah hadis termasyhur Nabi Saaw. mengenai kecintaan beliau kepada perempuan, di samping kepada shalat dan wangi-wangian. Bisa jadi pada awalnya sang sufi besar itu berpikir: "Pasti ada hikmah yang lebih 'sakral' di balik kesukaan Sang Manusia Sempurna Saaw. kepada objek profan yang tampak 'remeh-temeh' itu"). Artinya, kecintaan Allah kepada

manusia—dan yang sebaliknya—adalah seperti cinta-kasih dua sejoli anak manusia yang asyik *âsyiq-masyuk* (istilah bahasa Arab yang telah diserap ke dalam bahasa Indonesia ini sebetulnya merupakan bentukan dari kata *'isyq*—berarti cinta—yang merupakan salah satu istilah kunci dalam tasawuf). Banyak sekali ujar-ujar para sufi besar lainnya mengenai hal ini.

Selain dari sufi-sufi seperti Ibn 'Arabî dan Ibn Al-Faridh, yang menonjol di antaranya adalah dari sufi perempuan Rabi'ah Al-'Adawiyyah. Dia dikenal dengan syair-syair menggetarkan yang menunjukkan hubungan cinta kasih antara manusia dan Tuhan:

"Ya Allah," demikian munajatnya di suatu malam, "saat ini gelap telah menyelimuti bumi. Lentera-lentera telah dimatikan, dan para manusia telah berdua-dua dengan kekasih-Nya. Maka, inilah aku, mengharapkan-Mu."

Diriwayatkan, dia pernah ditemui orang berjalan di jalanan Kota Bagdad sambil membawa obor di salah satu tangannya, dan seember air di tangannya yang lain. Ketika ditanya orang tentang tujuannya, dia menjawab: "Aku akan membakar surga dengan obor ini, dan memadamkan api neraka dengan seember air ini." Memang Rabi'ah juga dikenal luas dengan syairnya:

"Ya Allah, jika aku menyembah-Mu karena berharap surgamu, maka jauhkanlah surga itu dariku. Jika aku menyembah-Mu karena takut nerakamu, maka masukkan aku ke dalamnya. Tapi, jangan halangi aku dari melihat wajah-Mu."

Munajat Rabi'ah ini kiranya sejalan belaka dengan berbagai ujaran 'Ali ibn Abi Thalib—sahabat dan penerima wasiat Nabi, guru para sufi awal, dan pangkal hampir semua silsilah tarekat—khususnya bagian-bagian tertentu dalam Doa Kumail yang oleh Nabi diajarkan kepadanya:

"... kalaupun aku sabar menanggung beban-penderitaan (di neraka) bersama musuh-musuh-Mu dan Kau kumpulkan aku dengan para penerima siksa-Mu, dan Kau ceraikan aku dari para kekasih dan sahabat-Mu ... kalaupun aku, Wahai *Ilah*-ku, Tuanku, Sahabatku, dan *Rabb*-ku, sabar menanggung siksa-Mu, bagaimana kubisa sabar menanggung perpisahan dengan-Mu ... kalaupun aku bisa bersabar menanggung panas-neraka-Mu, bagaimana kubisa bersabar dari melihat kemuliaan-Mu ...."

Dalam konteks ini menjadi terpahamkan 'Ali ketika, suatu kali, 'Ali menyayangkan ibadah ala budak yang ketakutan, atau ala pedagang yang selalu menghitung-

Diriwayatkan, Rabi'ah
Al-'Adawiyyah pernah
ditemui orang berjalan
di jalanan Kota Bagdad
sambil membawa obor
di salah satu tangannya,
dan seember air
di tangannya yang lain.
Ketika ditanya orang
tentang tujuannya, dia
menjawab: "Aku akan
membakar surga
dengan obor ini, dan
memadamkan api neraka
dengan seember air ini."

hitung imbalan, seraya memuji hubungan yang berlandaskan cinta.

Seolah menjelaskan maksud ujaran Bapaknya, Husain ibn 'Ali menyeru: "... merugilah perdagangan seorang hamba yang tidak menjadikan cinta kepada-Mu sebagai bagiannya."

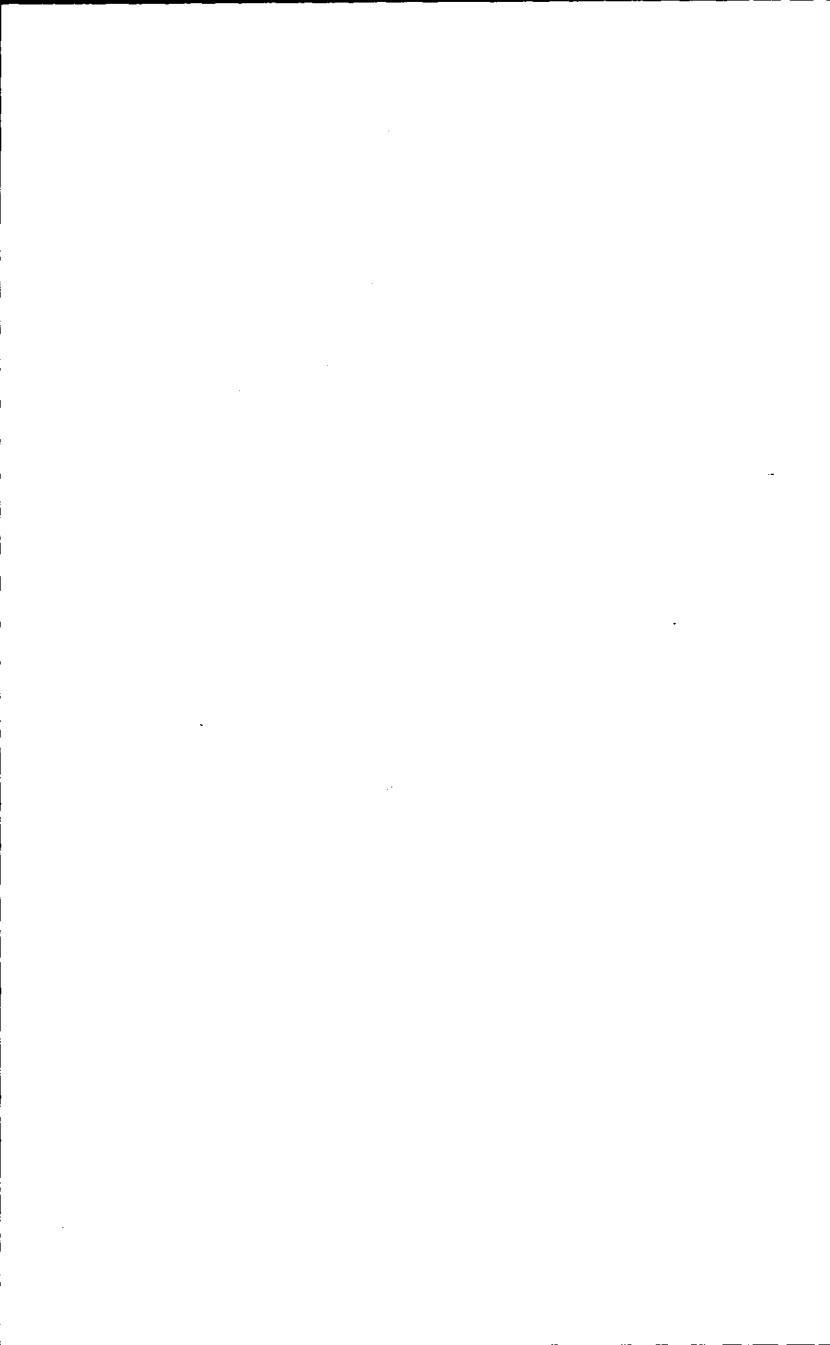
Akhirnya, *munajat* cucu Nabi dan mazmur 'Ali Zainal 'Abidin berikut ini dapat menjelaskan hubungan kompleks antara manusia dan Tuhan dalam ajaran Islam:

"Wahai Zat yang memberikan kelezatan persahabatan kepada para kekasih-Nya sehingga mereka bisa berdiri tegak dengan akrab di hadapan-Nya, dan wahai Zat yang memberi para wali-Nya pakaian kebesaran sehingga mereka bisa berdiri tegak di hadapan-Nya seraya memohon ampunannya."

Tasawuf mempromosikan jenis hubungan penuh cinta kasih antara Tuhan dan manusia, antara *Khaliq* dan *makhluq*, antara *Ma'bûd* dan *'âbid*, dan seterusnya. Yakni ketika segenap kedirian kita, nafsu-nafsu duniawi kita, telah sirna oleh *mujâhadah* jiwa kita yang telah tersucikan di dalam Allah, kembali lebur (*fanâ'*) dan tinggal tetap (*baqa*) di dalam-Nya. Hubungan seperti ini adalah puncak dari seluruh perjalanan spiritual

(*sulûk*) manusia (kembali kepada Allah). Inilah sesungguhnya ideal tasawuf.

"Segala puji bagi Allah yang mencintaiku, padahal Dia Mahakaya dan tidak membutuhkan apa pun dariku."[1]▯

[1] Ucapan Imam 'Ali Zainal 'Abidin.

7

APA ITU TASAWUF?

Suatu pagi, setelah shalat jamaah subuh, penglihatan Rasulullah tertumbuk pada seorang anak muda—Haritsah ibn Malik ibn Nu'man Al-Anshari. Kurus dan pucat, kedua matanya sembap, dia tampak seperti linglung dan tak bisa tetap berdiri. "Bagaimana keadaanmu?" Tanya Rasulullah. "Saya telah sampai pada keimanan tertentu," si anak muda menyahut. "Apakah tanda-tanda keimananmu?" Nabi bertanya lagi. Anak muda itu menjawab "bahwa keimanannya telah menenggelamkannya ke dalam kesedihan." Hal itu telah membuatnya tak bisa tidur di malam hari (untuk beribadah) dan dahaga di siang hari (dalam berpuasa). Keadaan itu juga telah sepenuhnya menceraikannya dari

dunia ini dan segala urusannya sedemikian, sehingga seolah-olah dia dapat melihat 'Arasy Allah telah ditegakkan untuk memulai perhitungan atas (amal-amal) umat manusia, dan bahwa ia bersama seluruh manusia telah dibangkitkan dari kematian. Dikatakannya pula bahwa pada saat itu pun ia merasa dapat melihat para ahli surga menikmati karunia-karunia Allah, dan para ahli neraka menderita siksaan-siksaannya dan bahwa ia dapat mendengar gemuruh jilatan apinya." Mendengar itu Nabi menoleh kepada para sahabatnya seraya berkata, "Ini adalah seseorang yang hatinya telah disinari dengan cahaya keimanan oleh Allah." Lalu Nabi pun berkata kepada si anak muda, "Pertahankan keadaanmu ini, dan jangan biarkan ia lepas darimu." "Berdoalah bagiku," sahut si anak muda, "agar Allah mengaruniaiku dengan syahadah."

Syahdan, tak lama setelah pertemuan itu, sebuah peperangan meletus, dan si anak muda ikut serta. Dia mendapatkan syahadah yang didambakannya.

Hadis di atas seringkali dikutip orang sebagai salah satu petunjuk mengenai tradisi tasawuf di zaman Nabi *Shallallâhu 'alaihi wa âlihi wa sallam.* Muhammad Iqbal, pujangga Muslim dari Anak-Benua India itu, malah menyebutnya sebagai semacam penelitian yang dilakukan oleh sang Nabi atas gejala psikologis—tepatnya gejala

spiritual—yang belakangan lebih dikenal sebagai gejala sufistik itu. Kisah di atas sekaligus bisa menjadi ilustrasi bagi pemahaman makna *iḫsân* yang dianggap sebagai dasar penghayatan kesufian dan, bersama iman dan Islam, membangun trilogi kelengkapan prinsip-prinsip agama Islam. Seperti telah banyak diketahui, terungkap dalam hadis masyhur yang lain bahwa lewat Jibril Al-Amin, para sahabat telah diajar makna *iḫsân* sebagai "(suatu situasi yang di dalamnya seseorang) beribadah dalam keadaan seolah-olah ia melihat Allah atau, kalau pun tak dapat melihat-Nya, ia yakin bahwa Allah Melihatnya."

Lalu, untuk kesekian kalinya kita pertanyakan, apa sejatinya tasawuf itu?

Amat banyak rujukan disampaikan oleh para ahli terhadap asal-muasal istilah tasawuf ini. Dalam berbagai buku teks tasawuf, kata ini biasanya dirujukkan kepada beberapa kata dasar. Termasuk di dalamnya *shaff* (baris, dalam shalat) karena dianggap kaum sufi berada dalam *shaff* pertama. Atau *shûf*, yakni bahan wol atau bulu domba kasar yang biasa mencirikan pakaian kaum sufi. Atau juga *ahl al-shuffah*, yakni para *zâhid* (pezuhud) dan *zâhid* (ahli ibadah) yang tak punya rumah dan tinggal di serambi masjid Nabi. Ada juga yang mengaitkannya dengan nama sebuah suku Badui

yang memiliki gaya hidup sederhana, yakni Bani Shufa. Meski jarang, sebagian yang lain mengaitkan asal-muasal istilah ini dengan *sophon*, atau *sufa*, atau *sufin*, yang bermakna pelayanan kegerejaan (kerahiban). Jabir ibn Hayyan—seorang alkemis yang disebut-sebut sebagai murid Imam Ja'far Shadiq—dikatakan mengaitkan istilah ini dengan *shufâ'*, yang bermakna penyucian sulfur merah.

Di dalam berbagai buku *tashawwuf*, menurut Abdul Qadir Al-Suhrawardi, ada lebih dari seribu definisi istilah ini. Tapi, pada umumnya, berbagai definisi itu mencakup atau mengandung makna *shafâ'* (suci), *wara'* (kehati-hatian ekstra untuk tidak melanggar batas-batas agama), dan *ma'rifah* (pengetahuan ketuhanan atau tentang hakikat segala sesuatu). Tapi, kepada apa pun dirujukkan, semua sepakat bahwa kata ini terkait dengan akar *shafâ'* yang berarti suci. Pada gilirannya, ia akan bermuara pada ajaran Al-Quran tentang penyucian hati.

Demi nafs *dan penyempurnaan (penciptaan)-nya ... Telah berjayalah orang-orang yang menyucikannya. Dan telah gagallah orang-orang yang mengotorinya.* (QS Al-Syams [91]: 7-10)

Kata menyucikan (*zakkâ*) yang dipakai ayat di atas berasal dari akar kata yang juga membentuk salah satu ungkapan-kunci tasawuf, yaitu *tazkiyah al-nafs* (pe-

Pada dasarnya
tasawuf adalah
upaya para ahlinya
untuk mengembangkan
semacam disiplin
(*riyâdhah*)—spiritual,
psikologis, keilmuan dan
jasmaniah—yang
dipercayai mampu
mendukung proses
penyucian jiwa
atau hati

nyucian jiwa). Lebih jauh dari itu, dalam kosa kata tasawuf istilah ini biasa disinonimkan dengan *tashfiyah*—lagi sebuah kata benda bentukan (*mashdar*) dari akar-kata *shafâ'*.

Dengan demikian, pada dasarnya tasawuf adalah upaya para ahlinya untuk mengembangkan semacam disiplin (*riyâdhah*)—spiritual, psikologis, keilmuan dan jasmaniah—yang dipercayai mampu mendukung proses penyucian jiwa atau hati sebagaimana diperintahkan dalam Kitab Suci tersebut.

Kiranya ini semua didukung oleh hadis Nabi yang amat populer yang berbunyi: *"Di dalam diri manusia ada segumpal organ. Jika baik organ tersebut, maka baiklah semua diri orang itu. Dan jika buruk organ itu, akan buruklah semua diri orang yang memilikinya. Organ tersebut adalah hati."* Nabi kemudian diriwayatkan menyatakan: *"Jika seorang Mukmin melakukan keburukan, maka muncullah satu titik hitam dalam hatinya. Jika ia terus-menerus melakukan keburukan, maka makin banyak titik hitam yang melekat di hatinya."* Jika sudah demikian, dapat diduga bahwa pada akhirnya hati orang seperti ini akan sepenuhnya tertutupi dengan lapisan hitam, yang akan menghalanginya dari mendapatkan cahaya Allah Swt.—yang sesungguhnya selalu siap menyinari hati setiap manusia. Maka, se-

baliknya dari menjadi hati nurani (hati yang bersinar), hati orang seperti ini bagaikan berkarat dan dikuasai oleh penyakit. Tasawuf, sebagaimana dikatakan di atas, adalah suatu upaya—suatu metode, disiplin—untuk menaklukkan *al-nafs al-ammârah bi al-sû'* (nafsu yang mendorong-dorong untuk melakukan keburukan) agar kita terhindar dari keadaan hati yang berdaki seperti itu.[]

8

SEJARAH TASAWUF DAN ALIRAN-ALIRANNYA

Sebagian sejarahwan mengaitkan sejarah *tashawwuf* dengan Imam Ja'far Al-Shadiq ibn Muhammad Bagir ibn 'Ali Zainal 'Abidin ibn Husain ibn 'Ali ibn Abi Thalib. Imam Ja'far, meski amat dihormati dan dianggap sebagai guru keempat-empat para imam kaum Ahlusunah—yakni Imam Abu Hanifah, Maliki; Syafi'i dan Ibn Hanbal—adalah imam kelima dari mazhab Syi'ah Itsna 'Asyariah. Kenyataannya, meski tak banyak diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Imam Syafi'i—kemungkinan akibat kritik-kritik keras yang ditujukan kepadanya oleh kecenderungan untuk membela *Ahlul-Bait* (Keluarga Nabi)—ujar-ujar Imam Ja'far banyak disebutkan oleh para sufi, seperti Fudhail ibn 'Iyadh,

Dzun Nun Al-Mishri, Jabir ibn Hayyan, dan Al-Hallaj. Sedangkan di antara imam mazhab di kalangan Ahlusunah, Imam Maliki-lah—yang kebetulan juga pengumpul hadis—yang paling banyak meriwayatkan hadis dari Imam Ja'far. Selain itu, kaitan yang amat erat antara tasawuf dan Imam Ja'far tampak dalam kenyataan bahwa semua silsilah tarekat—apakah berujung kepada Imam 'Ali atau, seperti dalam Naqsyabandiyah, berujung pada Sayyidina Abubakar Al-Shidiq—selalu melewati Imam Ja'far ini.

Kenyataannya, metode cinta, yang merupakan salah satu esensi tasawuf, memang banyak diungkapkan oleh para imam dari kalangan keluarga Nabi. Selain Imam Ja'far, adalah ayah dan kakek-buyutnya yang terlebih dahulu dikenal dengan berbagai sifat dan sikap sebagai sufi. Mengenai sang kakek—Imam 'Ali ibn Abi Thalib—kiranya hal ini sudah banyak disebut orang. Bahkan, meski sulit untuk dibenarkan, beberapa ahli menyebutkan Hasan Al-Bashri—sang sufi-zahid pertama sebagai murid Imam 'Ali. Sedangkan 'Ali Zainal 'Abidin, sang Ayah, dikenal dengan berbagai ungkapan-ungkapan cintanya kepada Allah terutama lewat kumpulan-doanya yang berjudul *Al-Shaẖîfah Al-Sajadiyyah.*

Dalam sejarah pemikiran dan praktik Islam, tasawuf mengalami pasang surut. Lahir dan berkembang se-

Metode cinta, yang merupakan salah satu esensi tasawuf, memang banyak diungkapkan oleh para imam dari kalangan keluarga Nabi.

bagai suatu disiplin sejak abad ke-2 H, lewat pribadi-pribadi seperti Hasan-Al-Bashri, Sufyan Al-Tsauri, Al-Harits ibn Asad Al-Muhasibi, Ba Yazid Al-Busthami, dan sebagainya, tasawuf tak pernah bebas dari kritikan para ulama eksoteris—ahli fiqih, hadis, dan sebagainya.

Betapapun juga praktik-praktik tasawuf pun, seperti diungkapkan oleh para peneliti mengenai disiplin ini, dimulai dari jantung kelahiran dan penyiaran agama Islam, yakni Kota Makkah dan Madinah. Hal ini tampak jelas jika kita lihat domisili tokoh-tokoh perintis kehidupan tasawuf yang namanya kita sebutkan di atas. Pandangan yang menyatakan bahwa tasawuf merupakan imbas kebudayaan Persia kiranya juga terbantah oleh kenyataan ini. Selain jumlah yang sedikit, di kalangan penganut tasawuf-awal para sufi asal Persia baru dikenal belakangan.

Selanjutnya, pertumbuhan dan perkembangan tasawuf di Dunia Islam dapat dikelompokkan ke dalam beberapa tahap:

Tahap Zuhud (Asketisme)

Tahap awal perkembangan tasawuf ini merentang mulai akhir abad ke-1 H sampai kurang lebih abad ke-2. Gerakan zuhud ini pertama kali muncul di Madinah, Kufah,

dan Bashrah, sebelum kemudian menyebar ke Khurasan dan Mesir, awalnya sebagai respons terhadap gaya hidup mewah para pembesar negara sebagai akibat dari perolehan kekayaan melimpah setelah Islam mengalami perluasan wilayah ke Suriah, Mesir, Mesopotamia, dan Persia.

Berikut ini adalah tokoh-tokohnya menurut tempat-perkembangannya:

Para zahid yang tinggal di Madinah dari kalangan sahabat, seperti Abu Ubaidah Al-Jarrah (w. 18 H), Abu Dzar Al-Ghiffari (w. 22 H), Salman Al-Farisi (w. 32 H), Abdullah ibn Mas'ud (w. 33 H). Sedangkan dari kalangan satu generasi setelah masa Nabi (*Tabi'în*) termasuk di antaranya adalah Said ibn Musayyab (w. 91 H) dan Salim ibn Abdullah (w. 106 H).

Tokoh-tokoh zuhud di Bashrah adalah Hasan Al-Bashri (w. 110 H), Malik ibn Dinar (w. 131 H), Fadhl Al-Raqqasyi, Kahmas ibn Al-Hadan Al-Qais (w. 149 H), Shalih Al-Murri dan Abul Wahid ibn Zaid (w. 171 H) dari Abadan.

Tokoh-tokohnya "aliran" Kufah adalah Al-Rabi ibn Khasim (w. 67 H), Said ibn Jubair (w. 96 H), Thawus ibn Kisan (w. 106 H), Sufyan Al-Tsauri (w. 161 H), Al-Laits ibn Said (w. 175 H), Sufyan ibn Uyainah (w. 198), dan lain-lain.

Sedangkan tokoh-tokohnya di Mesir, antara lain, adalah Salim ibn Attar Al-Tajibi (w. 75 H), Abdurrahman Al-Hujairah (w. 83 H), Nafi', hamba sahaya Abdullah ibn Umar (w. 117 H), dan lain-lain.

Pada masa-masa terakhir tahap ini mulai muncul tokoh-tokoh yang belakangan telah dikenal sebagai para sufi sejati, termasuk di antaranya Ibrahim ibn Adham (w. 161 H), Fudhail ibn 'Iyadh (w. 187 H), Dawud Al-Tha'i (w. 165 H), dan Rabi'ah Al-'Adawiyyah.

Tahap Tasawuf (Abad III dan IV H)

Pada paruh pertama abad ke-3 H, wacana tentang zuhud mulai digantikan oleh tasawuf. Ajaran para sufi ini pun tidak lagi terbatas pada aspek praktis (*'amalî*) berupa penanaman akhlak belaka. Para sufi dalam tahap ini mulai masuk ke aspek teoretis (*nazharî*) dengan jalan memperkenalkan konsep-konsep dan terminologi baru yang sebelumnya tidak dikenal hal: *maqâm, h̲âl, ma'-rifah, tauh̲îd* (dalam maknanya yang khas tasawuf), *fanâ', h̲ulûl,* dan lain-lain. Tokoh-tokohnya termasuk Ma'ruf Al-Karkhi (w. 200 H), Abu Sulaiman Al-Darani (w. 254 H), Dzul Nun Al-Mishri (w. 245 H), dan Junaid Al-Baghdadi.

Pada masa itu juga muncul karya-karya tulis yang membahas tasawuf secara teoretis ini, termasuk karya-karya Al-Harits ibn Asad Al-Muhasibi (w. 243 H), Abu Said Al-Kharraz (w. 279 H), Al-Hakim Al-Tirmidzi (w. 285 H), dan Junaid Al-Baghdadi (w. 297 H).

Masih di masa ini mulai muncul para sufi yang belakangan dikenal mempromosikan tasawuf yang berorientasi "kemabukan" (*sukr*) antara lain Al-Hallaj dan Ba Yazid Al-Busthami. Di antara ciri tasawuf mereka adalah lontaran-lontaran ungkapan ganjil yang seringkali susah dipahami dan terkesan melanggar keyakinan umum kaum Muslim (*syathaḫât*), semisal "Akulah Sang Kebenaran" (*Anâ Al-Ḫaqq*) atau "Tak ada apa pun dalam jubah—yang dipakai oleh Busthami—selain Allah" (*mâ fîl-jubbah illâ Allâh*), dan sebagainya.

Tahap Tasawuf Falsafi (Abad VI H)

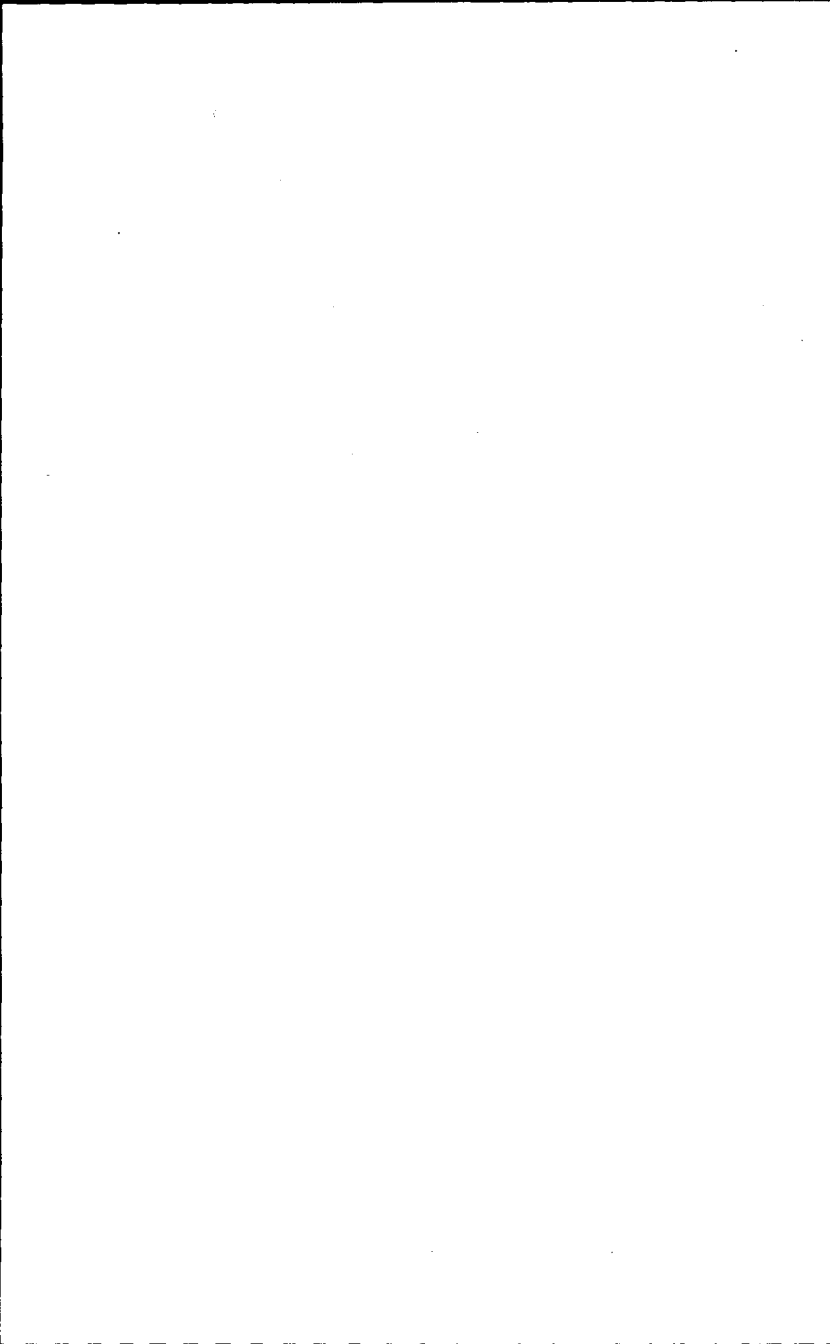
Dilihat dari sebutannya, tasawuf falsafi merupakan perpaduan antara pencapaian pencerahan mistikal dan pemaparan secara rasional-filosofis. Ibn 'Arabî adalah tokoh utama aliran ini, di samping juga Al-Qunawi, muridnya. Sebagian ahli memasukkan Al-Hallaj dan Abu (Ba) Yazid Al-Busthami juga ke dalam kelompok ini. Aliran ini kadang disebut juga dengan *'Irfân* (Gnos-

Tasawuf falsafi merupakan
perpaduan antara
pencapaian pencerahan
mistikal dan pemaparan
secara rasional-filosofis.
Ibn 'Arabî adalah tokoh
utama aliran ini,
di samping juga
Al-Qunawi, muridnya.

tisisme) karena orientasinya pada pengetahuan (*ma'rifah* atau *gnosis*) tentang Tuhan dan hakikat segala sesuatu.

Tahap Tarekat (Abad VII H dan seterusnya)

Meskipun tarekat telah dikenal sejak jauh sebelumnya, seperti Tarekat Junaidiyyah yang didirikan oleh Abu Al-Qasim Al-Junaid Al-Baghdadi (w. 297 H) atau Nuriyyah yang didirikan oleh Abu Hasan ibn Muhammad Nuri (w. 295 H), baru pada masa-masa inilah tarekat berkembang dengan pesat. Termasuk di antaranya: Tarekat Qadiriyyah yang didirikan oleh Abdul Qadir Al-Jilani (w. 561 H) dari Jilan (termasuk wilayah Iran sekarang), Tarekat Rifa'iyyah yang didirikan oleh Ahmad Rifai (w. 578 H), dan Tarekat Suhrawardiyyah yang didirikan oleh Abu Najib Al-Suhrawardi (w. 563 H). Namun, dari semua tarekat yang pernah tumbuh dan berkembang dalam sejarah tasawuf, yang memiliki pengikut paling luas adalah Tarekat Naqsyabandiyah. Tarekat yang sekarang telah memiliki banyak variasi ini pada mulanya didirikan di Bukhara, Asia Tengah oleh Muhammad ibn Muhammad Bahauddin Al-Uwaisi Al-Bukhari Naqsyabandi.[]

9

ZUHUD (1)

Sesegera seseorang mendengar kata "tasawuf" atau "sufi", maka yang terbayang adalah sesosok manusia yang serius, kalau tak malah murung, tak banyak bergaul dan cenderung menyendiri, berpakaian seadanya serta hidup serba kekurangan, dan menghabiskan waktu-waktunya untuk melakukan ibadah (*mahdhah*). Mungkin, akarnya bisa kita runut dari konsep zuhud—yang memang merupakan salah satu kata kunci dalam tasawuf.

Zuhud, oleh sekelompok Muslim memang sempat diartikan sebagai asketisme. Asketisme pada mulanya merupakan suatu sikap biarawan atau rahib-rahib yang menyangkal kehidupan dunia dengan harapan bisa menyucikan diri dan kemudian bisa bertemu dengan

Tuhan. Pemahaman seperti ini biasanya ditunjang oleh perujukan dan pemahaman-khas terhadap hadis-hadis tertentu yang mengesankan anjuran untuk merendahkan kehidupan dunia. Salah-satunya yang populer—dikutip juga oleh Imam Ghazali dalam *Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn*—adalah sebagai berikut:

Suatu saat Rasulullah Saaw. diriwayatkan sedang berjalan bersama para sahabatnya. Sampai di suatu tempat Rasulullah menunjuk kepada seonggokan benda. "Apa itu?" tanya Rasulullah kepada sahabatnya. "Bangkai anjing ya, Rasulullah." Bagaimana sikap kalian terhadapnya?" "Kami merasa jijik" jawab sahabat. Maka, Rasulullah pun bersabda, "Begitulah seharusnya sikap seorang Mukmin terhadap dunia."

Konsep zuhud yang diidentikkan dengan asketisme seperti ini pada gilirannya melahirkan konsep lain, yaitu *faqr* (kefakiran), dalam makna praktis yang khas pula. Bahwa untuk bisa mendekat atau bertemu dengan Allah Swt. kita harus hidup seperti orang fakir. Di Anak Benua India, khususnya, dapat ditemui darwis-darwis yang menjalani pola kehidupan seperti ini. Mereka beranggapan bahwa, dengan menjadi peminta-minta, orang merasa bahwa diri tidak punya apa-apa dan hina. Dengan demikian, ia mengharapkan akan makin merasakan kebutuhan kepada Allah Yang Mahacukup.

Banyak ahli mengaitkan fenomena di atas dengan distorsi ajaran-ajaran Islam tentang zuhud oleh konsep-konsep tertentu dalam agama Hindu. Dalam ajaran Hindu terdapat konsep Samsara yang diterjemahkan dalam bahasa Indonesia menjadi "sengsara". Dalam penafsiran tertentu konsep ini, orang—sebelum akhirnya kembali dan bertemu dengan Tuhan—harus melewati taraf hidup sengsara melalui berbagai tahap reinkarnasi.

Bagaimana sesungguhnya zuhud harus dipahami?

Zuhud memang merupakan salah satu konsep kunci tasawuf. Secara etimologis, kata ini berasal dari akar kata *za-ha-da*, bermakna menahan diri (dari sesuatu yang hukum aslinya *mubâ<u>h</u>*). Anjuran berzuhud dalam bertasawuf dilatarbelakangi oleh keyakinan kalangan ini bahwa manusia cenderung terlalu menikmati hal-hal keduniaan yang mubah itu sehingga, ujung-ujungnya, ia akan terjerumus ke sikap berlebihan. Imam Ghazali, dalam bukunya yang berjudul *Kimiyaî Sa'âdah*, mencontohkan penolakan Sayidina Umar untuk memakai wewangian karena khawatir terjerumus ke dalam sikap terlalu mencintai barang ini.

Sayangnya praktik *wara'* seperti ini belakangan berkembang pada sikap penolakan kepada dunia dan kesenangan-kesenangannya. Orang-orang semacam ini

barangkali berpikiran bahwa dengan membunuh kecenderungan badannya terhadap kesenangan-kesenangan duniawi maka potensi ruhaniah mereka akan bisa berkembang penuh. Padahal, dalam penafsiran yang lain, Islam tak pernah menghadapkan aspek duniawi dan badani manusia dengan aspek ruhani dan ukhrawi. Bukan hanya karena perkembangan ruh butuh kepada kesejahteraan hidup keduniaan—baik fisik maupun psikologis. Lebih dari itu, kehidupan dunia—jika diperlakukan secara benar—adalah wahana kita untuk dapat meraih kebahagiaan di akhirat.

Mungkin ujaran sufi Syihabuddin 'Umar Al-Suhrawardi dalam buku klasiknya *'Awârîf Al-Ma'ârif*, tentang ciri-ciri seorang *faqir* atau sufi, berikut ini dapat mengungkapkan secara tepat keseimbangan yang subtil antara zuhud dan penerimaan terhadap kesenangan-kesenangan duniawi yang proporsional:

"(Seorang *faqir* atau sufi) mesti meninggalkan gagasan tentang kepemilikan duniawi, hidup dalam penuh keserasian dengan saudara-saudaranya .... Dermawan dan terus awas mengenai ucapan Nabi Saaw.: 'Berilah siapa saja, yang meminta (sedekah), meski ia datang naik kuda,' ramah dan santun, berwatak pertengahan ...; selalu menampilkan wajah yang penuh senyum; menerapkan keadilan yang setinggi-tingginya

Anjuran berzuhud dalam bertasawuf dilatarbelakangi oleh keyakinan kalangan sufi bahwa manusia cenderung terlalu menikmati hal-hal keduniaan yang *mubâh* itu sehingga ujung-ujungnya, ia akan terjerumus ke sikap berlebihan

terhadap saudara-saudaranya ...; memelihara keseimbangan yang pas antara zuhud yang berlebihan dan hidup terlalu enak."

Mengenai soal ini, dalam suatu kalimat yang lugas, Rasulullah menyatakan, dunia adalah ladang (*mazra'ah*) untuk akhirat. Untuk menjelaskan sabda Nabi Saaw. ini, baiklah saya kutipkan kata-kata hikmah Amir Al-Mukminin 'Ali ibn Abi Thalib, khalifah yang biasa digelari Penghulu Orang-Orang Miskin (Imam Al-Masakin), yang kepadanya hampir semua silsilah tarekat tasawuf bersumber:

"Sesungguhnya dunia ini adalah rumah kebenaran bagi orang-orang yang menelitinya secara cermat dan mendalam, suatu tempat tinggal yang penuh kedamaian dan kerehatan bagi orang-orang yang memahaminya, dan yang terbaik sebagai lahan bagi orang-orang yang ingin mengumpulkan bekal bagi kehidupan akhirat. Inilah tempat untuk mencari ilmu dan hikmah bagi orang-orang yang ingin meraihnya, tempat beribadah bagi sahabat-sahabat Allah dan bagi para malaikat. Inilah tempat yang di dalamnya para nabi menerima wahyu dari Sang Rabb. Inilah pula tempat bagi para wali Allah untuk menyelenggarakan amal-amal baik dan untuk meraih imbalan yang setimpal; hanya di dunia ini mereka bisa berdagang untuk memperoleh

Dunia adalah tempat
untuk mencari ilmu dan
hikmah bagi orang-orang
yang ingin meraihnya,
tempat beribadah bagi
sahabat-sahabat Allah
dan bagi para malaikat.

—Imam 'Ali ibn Abi Thalib

rahmat Allah, dan hanya ketika hidup di sini mereka bisa menukar amal-amal baik mereka dengan surga. Nah, setelah ini semua, masihkah ada yang akan bicara tentang keburukan dunia ini?"[]

10

ZUHUD (2)

Syahdan, ada seorang syaikh yang hidup sederhana. Dia makan sekadar kebutuhan untuk bertahan-hidup saja. Karena profesinya nelayan, pagi-pagi dia memancing ikan. Setelah mendapat banyak ikan, dia membelah ikan-ikan itu menjadi dua: batang tubuh ikan itu dibagi-bagikan kepada tetangganya, sementara kepalanya dia kumpulkan untuk dimasak sendiri. Karena terbiasa makan kepala ikan itulah sehingga dia diberi julukan Syaikh Kepala Ikan. Dia seorang sufi yang memiliki banyak murid.

Salah seorang muridnya hendak pergi ke Mursia, sebuah daerah di Spanyol. Kebetulan Syaikh Kepala Ikan ini mempunyai seorang guru sufi besar di sana

(Syaikh Al-Akbar). "Tolong kamu mampir ke kediaman guruku di Mursia, dan mintakan nasihat untukku," pesan syaikh kepada muridnya. Si murid pun pergi untuk berdagang. Setibanya di Mursia, dia mencari-cari rumah Syaikh Al-Akbar itu. Dia membayangkan akan bertemu dengan seorang tua, sederhana, dan miskin. Tapi ternyata orang menunjukkannya pada sebuah rumah besar dan luas. Dia tidak percaya, mana ada seorang sufi besar tinggal di sebuah bangunan yang mewah dan mentereng, penuh dengan pelayan-pelayan dan sajian-sajian buah-buahan yang lezat. Dia terheran-heran: "Guru saya hidup dengan begitu sederhana, sementara orang ini sangat mewah. Bukankah dia gurunya guru saya?" Dia pun masuk dan menyatakan maksud kedatangannya. Dia menyampaikan salam gurunya dan memintakan nasihat untuknya. Syaikh pun bertutur, "Bilang sama dia, jangan terlalu memikirkan dunia." Si murid tambah heran dan sedikit marah, tidak mengerti. Syaikh ini hidup sedemikian kaya, dimintai nasihat oleh orang miskin malah menyuruh jangan memikirkan dunia. Akhirnya dengan kesal dia pulang.

Saat gurunya mendengar nasihat yang diperoleh melalui muridnya dia hanya tersenyum dan sedikit sedih. Si murid mengernyitkan kening tambah tidak paham. Apa maksud nasihat itu? Guru itu menjawab,

"Syaikh Akbar itu benar. Menjalani hidup tasawuf itu bukan berarti harus hidup miskin. Yang penting hati kita tidak terikat oleh harta kekayaan yang kita miliki dan tetap terpaut dengan Allah Swt. Bisa jadi orang miskin harta, tapi hatinya terus memikirkan dunia. Saya sendiri ketika makan kepala ikan, masih sering membayangkan bagaimana enaknya makan daging ikan yang sebenarnya?"

Kisah ini menunjukkan dua hal: menjadi orang kaya itu tidak mesti jauh dari kehidupan sufi dan menjadi orang miskin tidak otomatis mendekatkan orang pada kehidupan sufistik. Syaikh Al-Akbar yang disebut di atas adalah Muhyiddin Ibn 'Arabî, salah satu sufi besar dan cemerlang dalam sejarah perkembangan tasawuf.

Seorang sufi lain mengatakan, kehidupan tasawuf adalah membiarkan tanganmu sibuk mengurusi dunia dan membiarkan hatimu sibuk mengingat Allah Swt.

Imam Ghazali mengatakan, jiwa harus merawat tubuh sebagaimana orang mau naik haji harus merawat untanya. Tapi kalau ia sibuk dan menghabiskan waktunya untuk merawat unta itu, memberi makan dan menghiasinya, maka kafilah (rombongan) akan meninggalkan ia. Dan ia akan mati di gurun pasir. Artinya, kita bukan tidak boleh merawat yang bersifat fisik, tapi yang tidak boleh adalah kita tenggelam di dalamnya. Imam

Al-Ghazali bertanya, "Apakah uang itu membuatmu gelisah? Orang yang hatinya terganggu oleh uang belumlah menjadi seorang sufi". Jadi, persoalannya bukan kita tidak boleh mempunyai uang. Justru, bagaimana caranya kita punya uang cukup, tapi pada saat yang sama hati kita tidak terganggu dengan harta yang kita miliki.

Menurut Ibn 'Arabî, dunia ini adalah tempat kita diberi pelajaran dan harus menjalani ujian. Ambillah yang kurang daripada yang lebih di dalamnya. Puaslah dengan apa yang kamu miliki, betapapun yang kamu miliki itu kurang daripada yang lain. Tapi dunia itu tidak buruk. Sebaliknya, ia ladang bagi hari akhirat. Apa yang kamu tanam di dunia ini, akan kamu panen di akhirat nanti. Dunia adalah jalan menuju kebahagiaan puncak, dan karena itu baik, layak untuk dipuji dan dielu-elukan untuk kehidupan akhirat. Yang buruk, lanjut 'Arabî, adalah jika apa yang kamu perbuat untuk duniamu itu menyebabkan kamu buta terhadap kebenaran oleh nafsumu dan ambisi terhadap dunia.

Nabi Muhammad Saaw. suatu kali ditanya, apa arti keduniawian itu? Rasulullah menjawab, *"Segala sesuatu yang menyebabkan kamu mengabaikan dan melupakan Tuhanmu."* Kegiatan-kegiatan duniawi tidaklah buruk

Menjalani hidup tasawuf itu bukan berarti harus hidup miskin. Yang penting hati kita tidak terikat oleh harta kekayaan yang kita miliki dan tetap terpaut dengan Allah Swt. Bisa jadi orang miskin harta, tapi hatinya terus memikirkan dunia.

pada dirinya sendiri, tapi keburukannya terletak pada yang membuat lupa kepada Allah Swt.

Di samping Ibn 'Arabî, konon banyak sufi yang hidup makmur. Fariduddin Al-Atthar, yang terkenal mengarang *Al- Manthiq Al-Thair (Musyawarah Burung-Burung)* itu, digelari dengan *al-Atthar* karena pekerjaannya menjual minyak wangi. Junaid Al-Baghdadi dikenal sebagai *al-Qawârîri*, penjual barang pecah belah. Kemudian Al-Hallaj *al-Khazzaz*, pemintal kapas: dia mencari nafkah dengan memintal kapas. Ada lagi Sari *as-Saqati*, penjual rempah-rempah. Dan banyak lagi yang lain. Ini hanya gambaran bahwa sufi tidak harus menjauhi dunia.

Abu Zaid mengatakan bahwa seorang sufi yang sempurna bukanlah zahid yang tenggelam dalam perenungan tauhid. Bukan juga seorang wali yang menolak muamalat dengan orang lain. Sufi sejati adalah mereka yang berkiprah di masyarakat. Makan dan tidur bersama mereka. Membeli dan menjual di pasar. Mereka punya peran sosial, tapi tetap ingat kepada Allah Swt. dalam setiap saat.

Seperti ujaran Imam Ghazali di atas—meski terkadang beberapa ajaran sang Hujjatul Islam terkesan seperti mendorong orang untuk menafikan kehidupan dunia—orang-orang sufi tidak mengabaikan dunia ini. Tidak juga membunuh nafsu mereka. Mereka hanya

Nabi Muhammad Saaw. suatu kali ditanya, apa arti keduniawian itu? Rasulullah menjawab, *"Segala sesuatu yang menyebabkan kamu mengabaikan dan melupakan Tuhanmu."* Kegiatan-kegiatan duniawi tidaklah buruk pada dirinya sendiri, tapi keburukannya terletak pada yang membuat lupa kepada Allah Swt.

mendisiplinkan nafsu mereka agar tidak terdorong pada perbuatan yang bertentangan dengan ajaran agama dan akal sehat. Mereka tidak mencampakkan dunia, tapi juga tidak mengejar dunia. Tapi, mereka tahu betul nilai dan fungsi segala sesuatu di dunia ini. Mereka makan sesuai dengan kebutuhan yang membuat mereka hidup sehat. Bukan berarti makan tidak bergizi sehingga kurus, lemah, dan kumal. Mereka merawat tubuh mereka, dan pada saat yang sama, menjaga hatinya agar tetap bebas (dari tuntutan-tuntutan duniawi). Allah menjadi titik fokus ke arah mana wujud mereka diarahkan. Makan, tidur dan beraktivitas sehari-harinya seorang sufi adalah mencapai ridha Allah Swt. Semua kutipan dari tokoh besar sufi di atas menunjukkan pandangan yang positif terhadap dunia.[]

11

ZUHUD DAN CINTA SESAMA

Dalam sejarah Islam, terdapat perdebatan mengenai mana yang lebih baik: orang kaya yang bersyukur dan membantu kepentingan orang banyak atau orang miskin yang sabar dengan kemiskinannya. Terkait dengan masalah ini, Allah Swt. berfirman:

Carilah dalam karunia Allah yang dianugerahkan kepadamu kebahagiaan di akhirat, dan jangan lupa bagianmu di dunia ini. Dan berbuat baiklah kamu sebagaimana Allah berbuat baik kepadamu. (Qs Al-Qashash [28]:77)

Kisah Imam 'Ali dan sahabatnya, 'Ala' ibn Ziyad di bawah ini kiranya bisa menjadi penafsiran yang amat pas untuk ayat tersebut di atas:

Suatu kali, sang Amir Al-Mukminin mengunjungi 'Ala' yang sedang sakit. Sesampainya di kediaman 'Ala', Imam 'Ali mendapati rumah sang sahabat besar dan mewah. Setelah bersalam dan menanyakan kesehatannya, Imam 'Ali berkata, "Wahai 'Ala', buat apa rumah besar dan mewah ini?" Tapi, belum sempat 'Ala'—yang saya bayangkan merah-padam juga mukanya—menyahut, sang Imam pun meneruskan: "... tapi, jika kamu ingin punya rumah besar di dunia, sekaligus rumah besar di akhirat, gunakanlah rumahmu ini untuk tempatmu melakukan ama-amal saleh."

Syahdan terbetik pula kisah di bawah ini.

Ada dua orang sufi besar, Ibrahim ibn Adham dan muridnya Syaqiq Al-Balkhi. Diriwayatkan bahwa Ibrahim ibn Adham pada awalnya adalah seorang pangeran dari Balkh, Asia Tengah. Setelah mendapatkan pencerahan, dia memilih cara hidup sufi. Sedangkan Syaqiq Al-Balkhi, konon dulunya adalah seorang pengusaha. Dalam kesufiannya dia masih diganggu oleh kegelisahan mengenai rezekinya setelah tak lagi menjadi pengusaha. Suatu saat keduanya bepergian bersama. Di tengah perjalanan mereka melihat seekor burung menggelepar-gelepar di tanah karena sayapnya patah. Tapi tiba-tiba membesut dari udara seekor burung lain dengan membawa makanan di paruhnya. Maka burung

itu pun mendekati sesamanya yang patah sayapnya itu, lalu melolohkan makanan yang dibawanya ke mulut burung yang malang itu. Melihat kejadian ini Syaqiq Al-Balkhi bergumam: "*Astaghfirullâh,* kalau burung saja dijamin rezekinya oleh Allah, apalagi saya." Inilah suatu bentuk sikap tawakal kepada Allah Swt. Tapi, di luar dugaan Syaqiq, Ibrahim ibn Adham malah menegurnya. "Aneh kamu ini, wahai Syaqiq. Kenapa kamu hanya melihat burung yang patah sayapnya, menggelepar-gelepar di tanah dan tidak berdaya. Kenapa kamu tak belajar dari burung yang sehat itu, yang berkat kesehatannya ia mampu mencari nafkah tidak hanya untuk memenuhi kebutuhan dirinya sendiri, melainkan juga untuk sesamanya yang membutuhkan?"

Dengan begitu, kira-kira sang guru ingin mengatakan, lebih baik kamu bekerja mencari karunia Allah di muka bumi ini, dan—dengan kelebihan yang kamu punyai—membantu para *dhu'afâ'* dan *mustadh'afîn* (fakir miskin dan orang-orang tertindas).

Sikap seperti ini kiranya terasa makin relevan jika diingat bahwa pada masa sekarang kaum Muslim banyak tertinggal dari kaum-kaum lainnya dalam hal kesejahteraan. Memujikan sikap sabar untuk menanggung kemiskinan dalam situasi seperti ini kiranya kurang tepat. Sebaliknya, mendorong kaum Muslim untuk me-

ngejar karunia Allah, dan kemudian mensyukurinya dengan menggunakannya untuk keperluan pengembangan kemakmuran bersama, kiranya lebih tepat.

Kisah sufi di bawah ini mengajarkan kepada kita betapa cinta kepada Allah tak bisa dilepaskan dari cinta kepada sesama manusia:

Dalam salah satu tidurnya Abu bin Azhim bertemu dengan malaikat. Sang Malaikat membawa sebuah daftar di tangannya. Muncullah rasa ingin tahu bin Azhim. "Daftar apa yang kau bawa, wahai pesuruh Tuhan yang mulia?" tanyanya. "Inilah daftar nama orang-orang yang mencintai Allah," jawab sang Malaikat. "Boleh aku melihatnya?" Maka sang malaikat pun memberi kesempatan kepada bin Azhim untuk mengintip dokumen alam gaib itu. Dengan harap-harap cemas dicarinya namanya sendiri di dalam daftar itu. Tak ada! Tentu saja bin Azhim sedih. Tapi, kemudian bin Azhim meminta kepada sang Malaikat. "Tolong catat namaku sebagai pencinta manusia." Dan mimpinya berakhir di sini malam itu. Malam selanjutnya, bin Azhim, yang memang adalah pencinta yang peduli kepada manusia-manusia di sekitarnya, bermimpi bertemu Malaikat yang sama. Makhluk pesuruh Tuhan itu masih membawa daftar nama para pencinta Tuhan. Bin Azhim lagi-lagi ingin sekali mengintip daftar itu. Dan ketika kesempatan itu

Sesungguhnya menjadi sufi tidak
harus menghindar dari dunia,
karena takut akan tipuan-
tipuannya. Kalau kita
menghindari dunia, jangan-
jangan kita melanggar firman
Allah, *"Apakah kamu pikir akan
Kami biarkan kalian mengaku
beriman lalu tidak diuji?"*
Kalau kita tinggal di pojok-pojok
masjid, berzikir, berpuasa, dan
nafkah kita ditanggung orang
lain, akankah kita menjadi
Mukmin sejati?
Tidak ada jaminan.

diberikan lagi kepadanya oleh sang Malaikat, dia dapati—kali ini—namanya ada di sana.

Adalah seorang sufi juga, namanya Abdul Quddus dari Ganggoh, yang menyindir sikap sementara sufi sesamanya, ketika dia berseru "Demi Allah! Tak akan aku kembali lagi ke dunia jika kualami Mi'raj seperti yang dialami Muhammad (Saaw.)!" Sang Nabi telah mengalami pengalaman puncak bermuka-muka dengan Allah—pengalaman "menyatu" dengan Allah yang merupakan ideal semua sufi—dalam peristiwa gaib itu. Al-Quran menyebut jaraknya bahkan kurang dari sebusur panah dari haribaan Tuhan. Tapi, Muhammad—Sang Sufi Teragung—"memilih" untuk kembali ke dunia dan mengejawantahkan "persatuannya" dengan Allah itu dalam bentuk kekuatan-revolusioner untuk mereformasi kaumnya, dan membebaskan umat manusia dari perampasan hak-hak mereka. Dia melakukan semua pekerjaan profan yang bisa dilakukan: mengelola administrasi pemerintahan, mengembangkan ekonomi dan pemerataannya, mendorong mereka untuk belajar, bahkan berperang jika agresi berada di depan mata.

Para sufi jugalah yang mengisahkan keinginan para pengikut Musa untuk bertemu Allah. Tiga hari mereka menunggu di sebuah gua, sambil sang Nabi berdoa

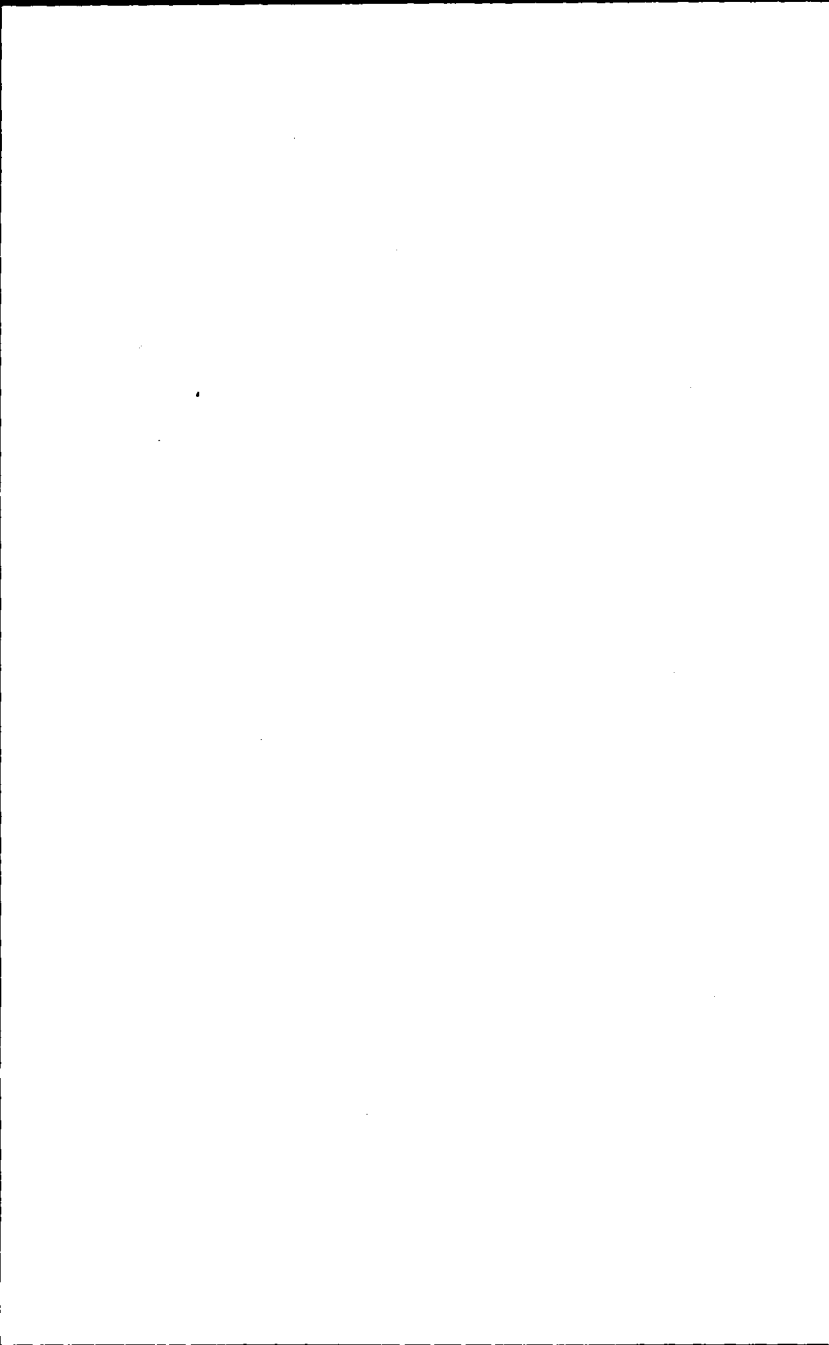
Muhammad—Sang Sufi Teragung—"memilih" untuk kembali ke dunia dan mengejawantahkan "persatuannya" dengan Allah itu dalam bentuk kekuatan-revolusioner untuk mereformasi kaumnya, dan membebaskan umat manusia dari perampasan hak-hak mereka. Dia melakukan semua pekerjaan profan yang bisa dilakukan: mengelola administrasi pemerintahan, mengembangkan ekonomi dan pemerataannya, mendorong mereka untuk belajar, bahkan berperang jika agresi berada di depan mata.

meminta kedatangan-Nya di tengah-tengah mereka. Setelah tiga hari, Dia tak datang-datang juga. Ketika Musa bertanya, Tuhan pun berfirman: "Di ketiga-tiga hari itu sesungguhnya Aku telah datang kepadamu. Ketika seorang yang lapar datang, sesungguhnya itu Aku. Budak yang menghampirimu di goa itu adalah Aku juga. Akulah pula orang sakit yang meminta tolong kepadamu." Dalam hadis qudsi yang juga banyak dikutip para sufi juga, Tuhan berargumentasi dengan salah seorang penyembahnya yang protes karena tak ia dapati surga sebagai imbalannya: "Kau tak memberiku makan ketika Aku lapar, kau tak merawatku ketika Aku sakit ...." Lewat para sufi itu pula kita dengar Tuhan berujar: "Carilah Aku di tengah-tengah orang yang terampas hak-haknya."

Seorang sufi lain, Hâtim Al-Asham diriwayatkan pernah pula mengucap: "Barang siapa mengakui tiga hal tanpa tiga hal maka ia adalah pendusta. Barang siapa mengaku mencintai Allah tanpa bersikap hati-hati (*wara'*) terhadap apa-apa yang diharamkan-Nya, maka ia berdusta. Barang siapa mengaku mencintai surga tanpa menginfakkan hartanya, maka ia berdusta. Dan barang siapa mengaku mencintai Nabi Saaw. tanpa mencintai kaum papa (fakir), maka ia berdusta."

Seorang murid Abu Said Abil-Khair pernah berkata, "Guru, di tempat lain ada orang yang bisa terbang." Abul Khair menjawab, "Tidak aneh. Lalat juga bisa terbang." "Guru, di sana ada orang yang bisa berjalan di atas air," muridnya berkata lagi. Abil-Khair berkata, "Itu juga tak aneh. Katak pun bisa berjalan di atas air." Muridnya berujar lagi, "Guru, di negeri itu ada orang yang bisa berada di beberapa tempat sekaligus." Abil Khair menjawab, "Yang paling pintar seperti itu adalah setan. Ia bisa berada di hati jutaan manusia dalam waktu bersamaan." Murid-muridnya bingung dan bertanya, "Kalau begitu, Guru, bagaimana cara yang paling cepat untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt.?" Tampak, bahwa murid-murid sufi ini beranggapan bahwa orang yang dekat kepada Allah Swt. itu adalah orang yang memiliki berbagai keajaiban dan kekuatan supranatural.

Maka, Abu Said Abil-Khair menjawab, "Banyak jalan untuk mendekati Tuhan, (bahkan) sebanyak bilangan napas para pencari Tuhan. Tetapi, jalan yang paling dekat kepada Allah adalah membahagiakan orang lain di sekitarmu. Berkhidmatlah engkau kepada mereka."[]

12

MAQÂMÂT DAN *AHWÂL*

Istilah *maqâm* (jamak: *maqâmât*), sebagaimana juga *ahwâl*, dipahami secara berbeda-beda oleh para sufi sendiri. Meskipun demikian, kesemuanya sepakat memahami *maqâmât* bermakna kedudukan seorang pejalan spiritual di hadapan Allah yang diperoleh melalui kerja keras beribadah, bersungguh-sungguh melawan hawa nafsu (*mujâhadah*), dan latihan-latihan keruhanian (*riyâdhah*), sedemikian sehingga ia mencapai keluhuran budi-pekerti (*âdâb*) yang memampukannya untuk memiliki persyaratan-persyaratan dan melakukan upaya-upaya untuk menjalankan berbagai kewajiban (dengan sebaik-baiknya), demi mencapai kesempurnaan.

Sedangkan *ḫâl* (jamak: *aḫwâl*) adalah suasana atau keadaan yang menyelimuti kalbu, yang diciptakan (sebagai "hak *prerogatif*") Allah dalam hati manusia, tanpa sang sufi mampu menolak keadaan itu apabila datang, atau mempertahankannya apabila pergi.

Konsep *maqâmât* dan *aḫwâl* diperkenalkan sebagai bagian dari pemahaman tasawuf sebagai suatu perjalanan spiritual (*sulûk*). Dalam konteks ini, *maqâmât* adalah stasiun-stasiun yang (harus) dilewati oleh para pejalan spiritual sebelum bisa mencapai ujung perjalanan, baik itu disebut *ma'rifah*, *ridhâ*, maupun *maḫabbah* (kecintaan) Allah Swt. Sedangkan *ḫâl* adalah keadaan-keadaan spiritual sesaat yang dialami oleh para pejalan ini di tengah-tengah perjalanan ini.

Meski pengertian tentang *maqâmât* dan *aḫwâl* ini umumnya merupakan suatu kesepakatan di kalangan para sufi, ia tentu saja adalah hasil ijtihad mereka dan bukan merupakan suatu bagian dari kepastian-kepastian aturan Islam (*qath'iyyât*). Karena itu, bukan saja pengertian ini tak dijumpai di kalangan di luar tasawuf, bahkan para sufi sendiri berbeda-beda dalam perinciannya, seperti akan disinggung di bawah.

Yang pasti, pengertian-pengertian ini diperkenalkan sebagai bagian penting dari disiplin tasawuf, yang dengannya tujuan perjalanan spiritual—baik itu pema-

Maqâmât adalah stasiun-stasiun yang (harus) dilewati oleh para pejalan spiritual sebelum bisa mencapai ujung perjalanan, baik itu *ma'rifah*, *ridhâ*, atau *mahabbah* (kecintaan) Allah Swt. Sedangkan *hâl* adalah keadaan-keadaan spiritual sesaat yang dialami oleh para pejalan ini di tengah-tengah perjalanan ini.

haman tentang Allah, Keridhaan, maupun Cinta-Nya bisa dicapai secara lebih sistematis—dan dengan demikian, secara lebih "mudah" dan pasti. Ia merupakan kesimpulan yang ditarik oleh para sufi berdasarkan pemahaman mereka tentang konsep-konsep yang menyusun urut-urutan dan macam-macam *maqâmât* dan *ahwâl* dan atau berdasarkan pengalaman yang mereka jalani sendiri ketika menempuh jalan spiritual. Dengan demikian, boleh jadi tak semua pejalan spiritual harus mengikuti, menjalani, atau mengalami *maqâmât* dan *ahwâl* persis sebagaimana yang disebutkan oleh para sufi itu untuk dapat mencapai tujuan perjalanan spiritual. Yang pasti, dibutuhkan kualifikasi-kualifikasi spiritual yang terkait dengan keadaan hati dan ketinggian akhlak untuk meraih hal itu. Dan semuanya itu diyakini menuntut upaya keras dan bersungguh-sungguh dalam melawan hawa nafsu (*mujâhadah*), dan latihan-latihan keruhanian (*riyâdhah*).

Al-Kalabadzi menyebutkan adanya 10 *maqâm* (stasiun) yang (harus) dilalui oleh para pejalan spiritual sebagai berikut: *al-taubah* (tobat), *al-zuhd* (zuhud), *al-shabr* (sabar), *al-faqr* (kemiskinan), *al-tawâdhu'* (kerendahhatian), *al-taqwâ* (takwa), *al-tawakkul* (tawakal), *al-ridhâ* (rela), *al-mahabbah* (cinta), dan *al-ma'rifah* (pengetahuan tentang Tuhan dan hakikat segala sesuatu).

Al-Ghazali, meski mempertahankan urut-urutan di atas, menyebutkan lebih sedikit stasiun sebagai berikut: *al-taubah, al-shabr, al-faqr, al-tawakkul, al-mahabbah, al-ma'rifah,* dan *al-ridhâ.*

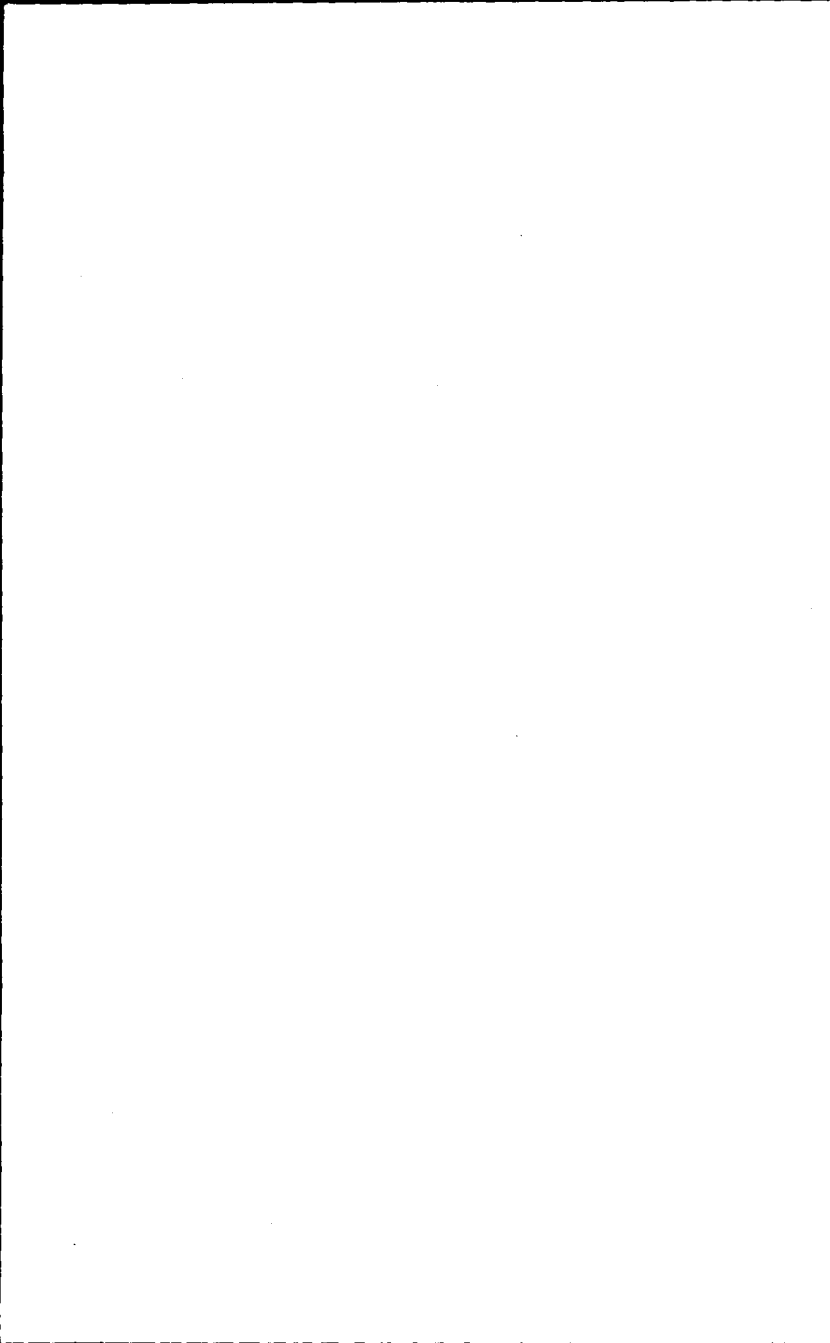
Ahli yang lain, terkadang menambahkan stasiun yang lain dalam urutan *maqâmât*, seperti *al-wara'* (kehati-hatian, untuk tak melanggar perintah Allah), dan sebagainya. Meski demikian, apa yang disebutkan Al-Kalabadzi dan Al-Ghazali di atas kiranya cukup mewakili pemahaman umum para sufi tentang *maqâmât* ini.

Berkenaan dengan *hâl*, Abu Nashir Al-Thusi menyebutkan sembilan macam, sebagai berikut: *al-murâqabah* (perasaan selalu diawasi oleh Allah), *al-qurb* (perasaan kedekatan kepada Tuhan), *al-mahabbah'* (perasaan cinta kepada Tuhan), *al-khauf wa al-rajâ'* (perasaan harap-harap-cemas terhadap Allah), *al-syauq* (perasaan rindu), *al-uns* (perasaan bersahabat dengan Allah), *al-thuma'nînah* (perasaan tenteram), *al-musyâhadah* (perasaan menyaksikan Tuhan—dengan mata hati), dan *al-yaqîn* (perasaan yakin kepada-Nya).

Seperti dapat dilihat dalam uraian sebelumnya—dalam hal ini *al-mahabbah*—terkadang disebut oleh sebagian ahli sebagai termasuk *maqâmât*, tapi oleh yang lain dikelompokkan ke dalam *ahwâl*. Dan sebaliknya.

Maqâm bersifat lebih permanen keberadaannya dalam diri seorang pesuluk daripada *ẖâl*. Selain itu, *maqâmât* lebih merupakan hasil upaya aktif si pesuluk sedangkan *aẖwâl* merupakan uluran Allah yang terhadapnya si pejalan spiritual lebih berlaku pasif.

Meskipun demikian, umumnya disepakati bahwa *maqâm* bersifat lebih permanen keberadaannya dalam diri seorang pesuluk sedangkan *h̲âl* lebih temporer. Selain itu, *maqâmât* lebih merupakan hasil upaya aktif si pesuluk sedangkan *ah̲wâl* merupakan uluran Allah yang terhadapnya si pejalan spiritual lebih berlaku pasif.[]

13

ANTARA SYARIAT, *THARÎQAH*, DAN *HAQÎQAH*

Di antara salah satu masalah yang kontroversial tentang tasawuf adalah anggapan bahwa kaum sufi menyepelekan keharusan menaati kewajiban-kewajiban syariat. Barangkali tak ada anggapan tentang tasawuf yang lebih salah dari ini. Tak ada satu pun tokoh tasawuf sepanjang sejarah yang pernah menyatakan atau menunjukkan sikap meremehkan syariat. Yang sebaliknya justru merupakan suatu ciri menonjol tasawuf. Kaum sufi pada saat yang sama dikenal sebagai *'âbid* atau *'ubbâd* (para ahli ibadah). Bahkan, dalam pandangan mereka, tak ada jalan lain untuk menempuh tasawuf (biasa disebut juga *tharîqah*) kecuali melalui penyelenggaraan ibadah-ibadah *syar'î*. Makin sufi seseorang, makin intens ibadah-

ibadah dilakukannya. Atau, diungkapkan secara lain, tingkatan kesufian seseorang justru ditentukan oleh intensitas ibadahnya.

Hampir-hampir sudah standar dalam buku-buku tasawuf adanya kutipan hadis masyhur mengenai *iḫsân*. Yakni, bahwa "*iḫsân* adalah beribadah kepada Allah seolah-olah engkau melihat-Nya; atau, kalau engkau tak dapat melihatnya, percaya bahwa Dia melihatmu." Hal ini dikarenakan umumnya sufi mengidentikkan tasawuf dengan *iḫsân*. Artinya, tasawuf pada intinya adalah beribadah kepada Allah. Hanya saja, dalam tasawuf, ditekankan agar ibadah hendaknya tidak semata-mata gerakan-gerakan fisik yang kosong, melainkan penuh *khusyû'* dan *khudhû'*. Yakni menghadirkan hati dan penuh kerendahan di hadapan Allah Swt. Kutipan standar lain dalam buku-buku tasawuf adalah hadis tentang hamba-hamba Allah yang mendekatkan diri secara terus-menerus dengan melakukan ibadah *nawâfil* (sunnah). Sedemikian, sehingga Allah mencintainya dan dia menjadi Matanya untuk melihat, Telinganya untuk mendengar, Kakinya untuk berjalan, dan seterusnya. Lagi-lagi di sini ibadah dipahami sebagai inti tasawuf.

Adalah kaum sufi juga yang menekankan shalat, misalnya, sebagai *mi'râj*-nya kaum Mukmin. Bahwa

shalatlah yang bisa membawa seseorang bertemu dengan Allah Swt. Demikian pula halnya dengan puasa, haji, zakat bersedekah, dan sebagainya. Sudah merupakan suatu kelaziman bahwa para sufi secara khusus membahas kegiatan-kegiatan ibadah (*mahdhah* atau ritual) dalam buku-buku mereka. Dan itu tak terbatas pada para sufi "ortodoks" seperti Imam Ghazali, melainkan juga dalam karya-karya Ibn 'Arabî, Sayyid Haidar 'Amuli, dan sebagainya. Seperti pernah disinggung sebelumnya (lihat Bab 4), bagi kaum sufi syariat adalah landasan tasawuf *(tharîqah)*, sedang *tharîqah* adalah jalan menuju hakikat (*haqîqah* atau kebenaran sejati).

Sejalan dengan itu, kaum sufi amat menekankan perlunya kita menahan diri dari nafsu-nafsu duniawi demi mendekatkan diri kepada Allah Swt. Al-Qusyairi, penulis kitab tasawuf terkenal, *Risâlah Qusyairiyyah*, misalnya, menyatakan bahwa tanpa syariat tak akan seseorang berhasil meraih hakikat. Bahkan, menurutnya, hakikat identik dengan syariat, dan sebaliknya. Al-Kalabadzi, penulis buku sufi terkenal lainnya, *Al-Ta'arruf li Madzhab Ahl Al-Tashawwuf* (Pemahaman atas Mazhab Kaum Sufi), menyatakan bahwa kewajiban menjalankan perintah-perintah syariat mengikat siapa pun, bahkan para wali yang telah mencapai tingkat tertinggi. Tak ada satu *maqâm* (tataran) pun yang mem-

Bagi kaum sufi, *syariat* adalah landasan tasawuf *(tharîqah)*, sedang *tharîqah* adalah jalan menuju hakikat (*haqîqah* atau kebenaran sejati).

buat orang yang telah meraihnya bebas dari kewajiban syariat. Justru sebaliknya, makin tinggi *maqâm* seseorang dalam tasawuf, seharusnya makin keraslah kesetiaannya terhadap ajaran-ajaran syariat. Al-Hujwiri, penulis *Kasyf Al-Maḫjûb* (Penyingkap yang Terselubung) menisbahkan kemunafikan kepada orang-orang yang mengaku sufi, tapi tak menjalankan perintah-perintah syariat. Bahkan Ibn 'Arabî, seorang tokoh besar sufi, yang pikiran-pikirannya seringkali disalahpahami orang sehingga dituduh sebagai kafir itu, mendefinisikan tasawuf sebagai "mengikatkan diri kepada perilaku-perilaku terpuji menurut syariat, secara lahir dan batin."

Lalu, dari mana bisa muncul kesalahpahaman terhadap sikap kaum sufi terhadap syariat ini? Mungkin, hal itu lahir dari adanya suatu kelompok tertentu dalam sejarah tasawuf yang disebut sebagai *malâmâtî* (yang mendedahkan diri terhadap celaan orang). Seperti namanya, kelompok ini berpendapat bahwa, untuk dapat terjauhkan dari dunia dan dekat kepada Allah, mereka harus mendedahkan diri mereka kepada celaan-celaan orang. Makin banyak mereka dicela dan makin rendah kedudukan mereka di tengah manusia, menurut pendapat kelompok ini, makin mungkin mereka untuk bersikap rendah diri di hadapan Allah Swt. Meski pendapat seperti ini bukannya sama sekali tak

berdasar, terkadang ia diselewengkan. Ada sekelompok di antara orang-orang yang mengaku sufi seperti ini (biasa disebut *mutashâwifîn*, kaum "sok sufi") menampilkan diri sebagai orang-orang yang tidak menjalankan perintah syariat agar, menurut pengakuan mereka, orang menganggap buruk dan mencela mereka. Mengenai kelompok *malâmâtî* yang satu ini, Al-Hujwiri bersikap amat keras dengan menyatakan bahwa mereka telah nyata-nyata melakukan kesalahan, kejahatan, dan pengumbaran nafsu. Yang mereka cari sesungguhnya hanyalah popularitas di mata orang. Dengan kata lain, tindakan-tindakan mereka yang seolah-olah agar tidak populer itu justru hanyalah untuk mencari popularitas. Berbeda dengan kaum *malâmâtî* sejati, yang memang sudah populer (sebagai sufi), orang-orang seperti ini biasanya tidak dikenal orang. Dengan kata lain, mereka sama sekali bukan ahli atau tokoh tasawuf, bukan siapa-siapa.

Daftar kita mengenai contoh-contoh kesetiaan kaum sufi kepada syariat bisa saja kita perpanjang nyaris tanpa batas. Namun, untuk keperluan buku-kecil ini, kiranya apa yang diuraikan serbaringkas di atas telah dengan jelas menunjukkan betapa, sebaliknya dari meremehkan syariat, kaum sufi menempatkannya pada posisi yang tak bisa ditawar-tawar lagi. Bahkan, bagi

Maqâm kesufian seseorang sepenuhnya tergantung pada intensitasnya dalam menjalankan perintah-perintah syariat.

mereka, tak ada tasawuf, tak ada pencapaian hakikat, tanpa syariat. Bahwa *maqâm* kesufian seseorang sepenuhnya tergantung pada intensitasnya dalam menjalankan perintah-perintah syariat.[]

14

CETUSAN-CETUSAN *NYELENEH* (*SYATHHIYYÂT*)

Di antara persoalan yang telah menimbulkan kesalah-pahaman terhadap tasawuf adalah adanya cetusan-cetusan *nyeleneh*, yang di dalamnya sebagian sufi se-olah menyamakan dirinya dengan Allah. Yang banyak dikutip adalah ucapan Abu Yazid Al-Busthami yang ber-bunyi: "Tak ada yang berada di dalam jubah (yang dipakai oleh Ba Yazid) ini kecuali Allah (*Mâ fî al-jubbah illâ Allâh*)." Dia juga dikenal dengan cetusannya: "*Subhânî* (Mahasuci Aku)." Atau, yang lebih terkenal lagi, Al-Hallaj diriwayatkan pernah menyatakan: "*Anâ Al-Haqq* (Akulah Sang Kebenaran atau Tuhan)." Bahkan, karena pernyataannya ini Al-Hallaj harus mati di tiang gantungan.

Di dalam tradisi tasawuf, ungkapan-ungkapan seperti ini biasa disebut sebagai cetusan-cetusan ekskatik (*syathhiyyât* atau *syathahât*), yakni cetusan-cetusan yang dikeluarkan oleh para sufi tertentu ketika mereka berada dalam keadaan ekstase (*wajd*). Dalam keadaan seperti ini, mereka sesungguhnya telah kehilangan kesadaran kemanusiaannya dan dikatakan telah mengalami perasaan menyatu dengan hadirat tertinggi Allah Swt.

Sebelum lebih jauh, perlu dicatatkan serba sedikit di sini bahwa para pengkaji tasawuf biasanya mengelompokkan para sufi ke dalam dua kelompok besar. Pertama adalah para sufi yang mengutamakan kewarasan (*sahw*) dan kelompok lain yang membiarkan dirinya larut dalam kemabukan (*sukr*) akan Allah Swt. Adalah kelompok sufi yang kedua inilah yang biasanya mengeluarkan cetusan-cetusan *nyeleneh* seperti itu.

Ada beberapa penjelasan mengenai hal ini. Pertama, para sufi itu merasa telah mengalama *fanâ'* (keluruhan diri kemanusiaan) di dalam Allah Swt. Dengan kata lain, mereka merasa mengalami kebersatuan (*ittihâd*) dengan Allah Swt. Yakni, ketika mereka telah berhasil menaklukkan diri kemanusiaannya dan merawat ruhnya—yang pada asalnya adalah Ruh Allah yang ditiupkan ke dalam diri-kemanusiaannya—se-

demikian sehingga ruh itu secara alami menyatu kembali dengan Sumbernya. Dengan demikian, pernyataan mereka mesti ditafsirkan dalam kerangka ini. Yakni, luruhnya diri mereka telah menyisakan dominasi Ruh Allah atas mereka. Maka, ungkapan *mâ fî al-jubbah illâ Allâh* dan *Anâ Al-Haqq* tak bisa lain kecuali dimaksudkan sebagai menegaskan kenyataan ini: ketiadaan diri dan keberadaan mutlak Allah. Sejalan dengan itu, ungkapan *subhânî* tak berarti lain kecuali *Subhân Allâh.*

Mungkin juga hal ini bisa dikaitkan dengan sebuah hadis qudsi yang memang banyak dikutip oleh para sufi yang menyatakan: "Ketika hamba-Ku mencoba mendekati-Ku melalui yang fardhu dan sunnah ... Aku menjadi pendengaran yang dengannya ia mendengar. Aku menjadi penglihatan yang dengannya ia melihat, Aku menjadi tangan yang dengannya ia menyentuh, Aku menjadi kaki yang dengannya ia berjalan, Aku menjadi lidah yang dengannya ia berbicara."

Penjelasan yang lain, seperti antara lain disampaikan oleh Imam Khomeini, adalah bahwa ungkapan-ungkapan ekskatik seperti ini sebetulnya merupakan ekses dari keterbatasan wadah (kejiwaan) para sufi ini dibanding luapan pengalaman spiritual yang mereka terima. Begitu dahsyat dan agungnya pengalaman ter-

Ungkapan-ungkapan ekskatik seperti ini sebetulnya merupakan ekses dari keterbatasan wadah (kejiwaan) para sufi ini dibanding luapan pengalaman spiritual yang mereka terima. Begitu dahsyat dan agungnya pengalaman tersebut, sehingga para sufi itu kewalahan menampungnya, maka pengalaman itu meluber.

sebut, sehingga para sufi itu kewalahan menampungnya, maka pengalaman itu meluber. Antara lain dalam bentuk ungkapan-ungkapan yang tak terkontrol semacam itu. Meski pada hakikatnya sumber ungkapan itu sah, ia keluar dalam bentuk ungkapan kebahasaan yang berlebihan.

Ada lagi pernyataan-pernyataan para sufi tertentu, yang sebenarnya, tak bisa dikategorikan sebagai *syathhiyyât*, tapi karena sifatnya yang terlalu filosofis, punya efek membingungkan yang sama. Misalnya, konsep-konsep Ibn 'Arabî tentang *wahdah al-wujûd*.[1] Atau ungkapan-ungkapan emosional Rabi'ah dan para *'usysyâq* (sufi-pencinta) lainnya. Terkadang kesalahpahaman juga bisa terjadi dalam pemahaman terhadap metafora-metafora yang digunakan oleh para sufi, termasuk di dalamnya yang digunakan oleh para penyair sufi. Para sufi seperti ini misalnya sering menggunakan tamsil minuman keras (*khamr*) untuk menamsilkan kemabukan mereka akibat kecintaan kepada Allah. Atau, terkadang juga mereka menggunakan tamsil wanita cantik untuk menggambarkan keindahan Allah Swt. Kecintaan kepada wanita ini, selain juga disebut-sebut dalam hadis tentang tiga kecintaan Rasulullah

[1] Lihat Bab "Sekelumit tentang *Wahdah Al-Wujûd* Ibn 'Arabî" setelah ini.

Dalam hal-hal ini, persoalan terletak tidak terutama pada sifatnya yang *nyeleneh*, melainkan pada keterbatasan pengetahuan atau kemampuan pemahaman orang yang mendengarnya.

Saaw.—yang dua lagi adalah pada parfum, dan shalat—kiranya juga terkait dengan keyakinan mereka akan adanya sifat-sifat "feminin" (*jamâliyyah*) Allah *Subhâna-Hu wa Ta'lâ*, di samping sifat-sifat "maskulin" (*jalâliyyah*)-Nya.[2] Dalam hal-hal ini, persoalan terletak tidak terutama pada sifatnya yang *nyeleneh*, melainkan pada keterbatasan pengetahuan atau kemampuan pemahaman orang yang mendengarnya. []

[2] Lihat Bab "Tasawuf: Mazhab Cinta" terdahulu.

15

SEKELUMIT TENTANG *WAHDAH AL-WUJÛD* IBN 'ARABÎ (1)*

Ibn 'Arabî lahir di Murcia, Spanyol, pada 1165 dan meninggal di Damaskus pada 1240. Dia dipandang mampu menggabungkan berbagai aliran pemikiran esoterik yang berkembang di Dunia Islam pada masanya—Phytagoreanisme, alkimia (*alchemy*), astrologi, serta beragam cara pandang dalam tasawuf—ke dalam suatu

* Pembahasan serbaringkas dan hanya sebatas tamsil-tamsil tentang pemikiran Ibn 'Arabî—yang sesungguhnya di luar jangkauan kemampuan penulis—ini ditambahkan mengingat pemikiran sufi yang satu ini, selain memiliki daya tarik dan pengaruh yang amat besar kepada tasawuf pada umumnya (khususnya, dalam hubungan dengan gagasan tentang *fanâ'* atau *ittihâd* manusia dalam Tuhan) sering dijadikan bahan oleh para penentangnya untuk membuktikan "kesesatan" tasawuf.

sintesis yang luas dengan ajaran-ajaran Al-Quran dan hadis.

Diketahui bahwa Ibn 'Arabî memulai pendidikannya di kota kelahirannya, di bawah pendidikan para ulama di kota itu, hingga akhirnya dia bertemu dan belajar di bawah seorang sufi perempuan, Fathimah, dari Cordova, yang amat dipujanya. Fathimahlah yang diriwayatkan menginisiasi Ibn 'Arabî ke jalur tasawuf.

Ibn 'Arabî adalah seorang sufi dengan pemahaman yang ensiklopedis dalam khazanah ilmu-ilmu Islam. Dia membahas secara terperinci sebagian besar masalah keilmuan yang telah begitu menyibukkan para sarjana Muslim dalam berbagai bidang, seperti tafsir, hadis, fiqih, kalam, tasawuf, dan falsafah. Karena itu, dia dikenal juga dengan julukan kehormatan *syaikh al-akbar* ("guru agung") dan *muhyi al-dîn* ("pembangkit agama"). Bahkan, Ibn 'Arabî mungkin merupakan salah seorang sufi—sebagian menyebutnya gnostik (*'ârif*)—yang paling berpengaruh dalam sejarah Islam. Seorang pengkaji pemikirannya, James W. Morris, sampai mengatakan bahwa sejarah pemikiran Islam setelah Ibn 'Arabî (setidak-tidaknya hingga abad ke-18 dan saat persentuhan Islam dengan Barat) hanyalah catatan kaki atas pemikiran-pemikirannya.

Karya-karya utamanya adalah (1) *Al-Futuhât Al-Makkiyyah*, sebuah karya ensiklopedis yang merangkum kekayaan pengetahuan religius dan gnostik dalam Islam. Edisi kritikal paling baru atas karya ini meliputi tak kurang dari 17.000 halaman; (2) *Fushûsh Al-Hikam*, dianggap sebagai *magnum opus*, membahas penyingkapan hikmah ketuhanan kepada para nabi; (3) *Tarjumân Al-Asywâq*, sebuah buku kumpulan syair cinta spiritual; (4) *Syajarah Al-Kaun*, karya kosmologi yang mengurai khazanah simbolisme dalam Al-Quran.

Pemikiran gnostik Ibn 'Arabî dikenal luas sebagai filsafat kesatuan wujud (ada) atau *wahdah al-wujûd*. Pemikiran ini sebenarnya banyak juga diungkapkan oleh filosof-filosof dan penyair-penyair lain sepanjang sejarah Islam. Dua filosof lain yang segera harus disebut adalah Sayyid Haidar 'Amuli, seorang filosof Iran abad ke-14, dan Abdul-Karim Al-Jili (1365–1428). Sementara para penyair—yang lagi-lagi berasal dari kultur Persia—termasuk Jami', Mahmud Syabistari, Sa'di, dan Rumi.

Pada dasarnya *wahdah al-wujûd* adalah pandangan bahwa satu-satunya yang ada (*wujûd* atau *exist*) di alam semesta ini hanyalah Allah. Dilihat dari satu sisi, yang lain—manusia, dunia, dan seluruh keberadaan fenomenal lainnya—tidak benar-benar ada. Artinya, ke-

semuanya itu tak berada secara terpisah dari—dan, sebaliknya, sepenuhnya tergantung kepada—Allah. Dengan kata lain, kesemuanya itu merupakan bagian dari—atau berpartisipasi dalam—wujud Allah. Yang-selain-Allah itu tampil sebagai (memiliki) wujud-wujud terpisah semata-mata hanya karena keterbatasan kemampuan persepsi manusia.

Tapi, sebelum lebih jauh, perlu ditekankan bahwa pandangan ini tak menyamakan segala sesuatu-yang (tampak sebagai) bukan-Allah itu dengan Allah, dan bahwa itu semua identik dengan Allah. Atau, jika dicoba dirumuskan dengan menggunakan pernyataan logis, tidak benar jika dianggap bahwa *wa<u>h</u>dah al-wujûd* berpendapat bahwa—ambil saja sebagai salah satu bagian alam semesta yang bukan Allah, yakni manusia—"manusia adalah Allah, dan Allah adalah manusia." Pernyataan ini, jika dianggap benar, sama saja dengan apa yang dituduhkan orang terhadap *wa<u>h</u>dah al-wujûd*, yakni panteisme. Yang benar, *wa<u>h</u>dah al-wujûd* mungkin lebih tepat disebut sebagai tauhid eksistensial (atau, kalau kita pergunakan istilah-aslinya, *tau<u>h</u>îd wujûdi*).

Kembali kepada makna *wa<u>h</u>dah al-wujûd* itu sendiri, keterbatasan kemampuan penampakan (persepsi) manusia telah gagal untuk melihat kaitan-integral antara

Tidak benar jika dianggap bahwa *wahdah al-wujûd* berpendapat bahwa—ambil saja sebagai salah satu bagian alam semesta yang bukan Allah, yakni manusia—"manusia adalah Allah, dan Allah adalah manusia." Pernyataan ini, jika dianggap benar, sama saja dengan apa yang dituduhkan orang terhadap *wahdah al-wujûd*, yakni panteisme.

keberadaan-keberadaan non-Allah dengan keberadaan Allah itu sendiri. Kenyataannya, jika seseorang telah dapat mencapai *maqâm* (tataran) tertentu dalam kehidupan spiritualnya, maka ia akan bisa melihat betapa—meski berbeda—di antara Allah dan ciptaan-Nya sesungguhnya tak ada keterpisahan.

Dalam hubungan dengan ini, para penganut paham *wahdah al-wujûd*—diwakili oleh Sayyid Haidar 'Amuli—biasa membagi manusia dalam hal kemajuannya di dalam perjalanan ruhaniah ke dalam tiga kelompok, sesuai dengan tingkat-tingkat kemajuannya itu.

Kelompok pertama adalah orang-orang kebanyakan (*awam*). Termasuk di dalamnya adalah orang-orang yang hanya menggunakan akalnya saja (*dzaw al-'aql*). Yang paling rendah adalah orang-orang yang tak bisa melihat sesuatu yang lain kecuali dunia kasat mata ini. Bagi mereka, tak ada sesuatu di baliknya. Masih dalam kelompok orang awam ini, terdapat sekelompok orang yang bisa melihat bahwa di balik dunia fenomenal yang kasat mata ini sesungguhnya ada Sesuatu Zat Yang Mutlak, disebut Tuhan. Tapi, bagi kelompok ini, Tuhan tampil sebagai Zat Yang Transenden atau terpisah dari ciptaan-ciptaan-Nya. Tak ada hubungan lain antara Tuhan dan ciptaannya kecuali hubungan eksternal seperti penciptaan dan dominasi Allah atas ciptaan-

Hubungan Allah dengan yang bukan-Allah bisa dimisalkan hubungan matahari dengan sinarnya. Sinar matahari tak pernah terpisah dari matahari itu sendiri. Tapi, sinar matahari tak sama dengan matahari itu sendiri. Jadi, meski tak pernah terpisah, sinar matahari berbeda dengan matahari.

ciptaan-Nya. Mereka inilah "manusia-manusia lahir" (*ahl al-zhâhir*).

Kelompok kedua, yang sudah lebih tinggi *maqâm*-nya dalam perjalanan ruhaniah ini (*khawâshsh*, yakni orang-orang yang telah menggunakan intuisi-mistikal-nya, atau *dzaw al-'ain*), telah berhasil mencapai tingkat *fanâ'*—yakni kesimaan-diri di dalam Allah Swt. Bersama dengan itu, mereka pun tak lagi menampak alam semesta ini. Di "mata" mereka, yang ada hanya Allah. Tak ada diri mereka, tak ada pula ciptaan-ciptaan-Nya yang lain. Yang mereka lihat hanya "ke-Tunggal-an", hanya Allah. Namun, ketika orang-orang ini kembali dari ke-*fanâ'*-annya—karena *fanâ'* adalah satu di antara berbagai keadaan ruhaniah (*ahwâl*) yang bersifat sementara saja—maka mereka kembali melihat kejamakan (multisiplisitas) ciptaan-ciptaan-Nya. Hanya, kali ini mereka melihat segala kejamakan ini sebagai ilusi, atau maya. Dalam pandangan mereka, dunia fenomenal itu tak memiliki nilai ontologis (kewujudan) karena sejatinya kesemuanya itu tak real. Objek-objek ekstemal itu sesungguhnya tak "wujud" dalam makna-sejati kata itu.

Tapi, di mata kelompok ketiga (filosof-sufi dari *maqâm* tertinggi), pandangan kelompok kedua ini tak benar. Dunia ekstemal ciptaan-ciptaan ini sesungguhnya benar-benar ada. Bahkan, ketika mereka mengalami "peng-

lihatan" (visiun) akan Allah, mereka sebenarnya melihat itu sebagai terpantul dalam ciptaan-ciptaan-Nya. Hanya saja, sebagian orang dalam kelompok ketiga, yang belum lagi mencapai puncak perjalanan, silau oleh sinar kemilau tak terkira (yang bersumber dari) Allah, sehingga mereka kehilangan kemampuan untuk melihat ciptaan-ciptaan yang memantulkan-Nya itu.

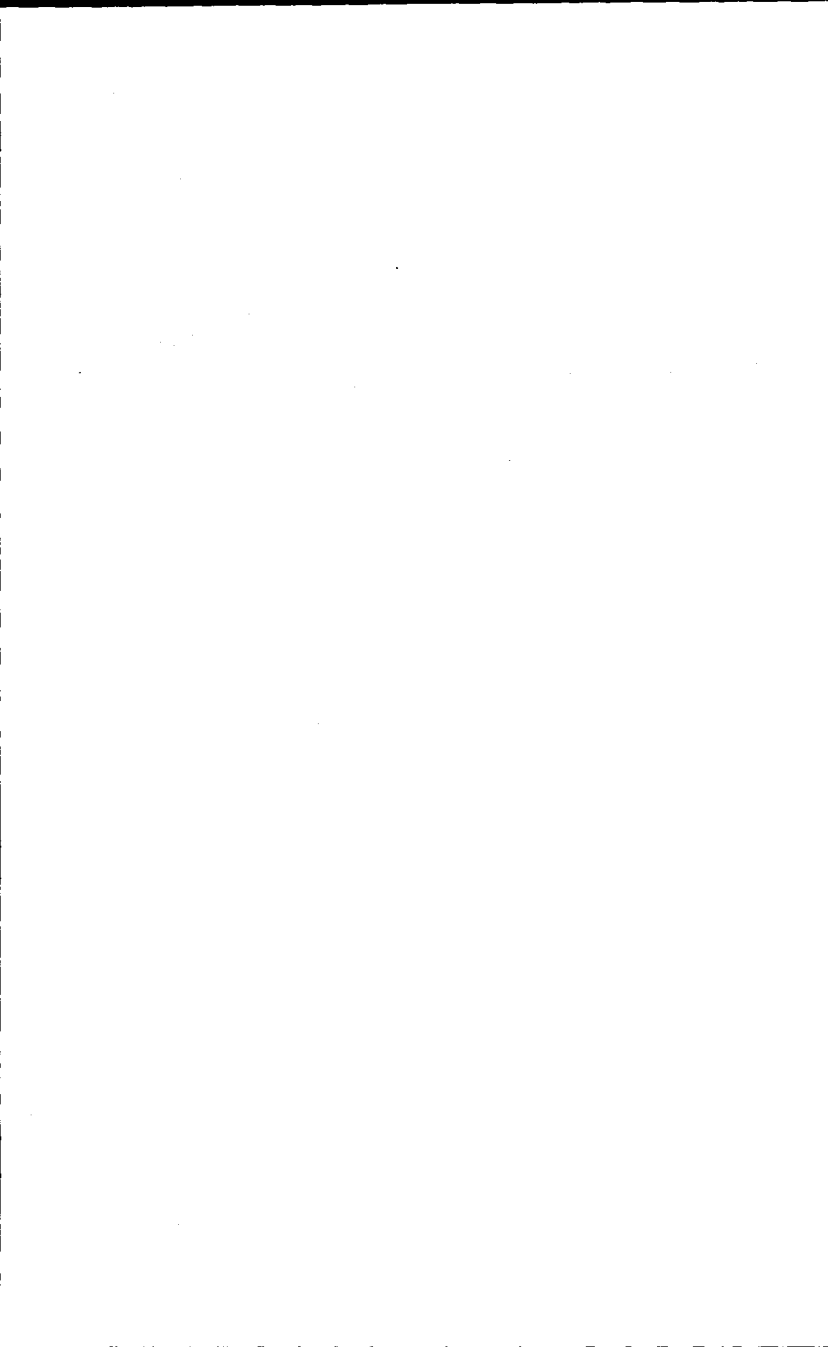
Jika bagi kelompok pertama Sang Mutlak bertindak sebagai cermin-mengkilat yang di dalamnya ciptaan-ciptaan-Nya terpantulkan, maka bagi kelompok kedua segala-sesuatu yang selain Allah itulah yang memantulkan Sang Mutlak. Dalam kedua hal itu, orang biasanya hanya melihat bayangan-bayangan dalam cermin itu, sementara cermin itu sendiri tak tampak.

Dalam pandangan kelompok ketiga yang telah masuk ke dalam yang elite dari para elite (*khawwâsh al-khawwâsh* atau orang-orang yang menggunakan akal dan intuisinya, *dzaw al-'aql wa al-'ain*) ini, hubungan antara Allah dan ciptaan-Nya mengambil bentuk ke-Tunggal-an dalam kejamakan. Orang-orang yang telah mengalami "tinggal-tetap" (*baqa*) dalam Allah ini mampu melihat Allah dalam ciptaan-Nya dan ciptaan-Nya dalam Allah. Mereka dapat melihat, baik cermin maupun bayangan-bayangan yang terpantul di dalamnya. Dengan kata lain, Allah dan ciptaan-Nya secara

bergantian bertindak sebagai cermin dan bayangan. (Satu-satunya) "wujud"—dalam hal ini harus ditulis sebagai "Wujud"—adalah sekaligus Allah dan ciptaan-Nya, Sang Mutlak dan dunia fenomenal, serta ke-Tunggal-an dan kejamakan (Unitas dan multiplisitas). Penglihatan akan hal-hal fenomenal tidak menghalangi mereka dari melihat ke-Tunggal-an murni dari Hakikat puncak. Tak pula penglihatan akan yang Tunggal menghalangi mereka dari menangkap kejamakan.

Sebaliknya, keduanya melengkapi satu sama lain dalam mengungkapkan struktur Hakikat yang sebenarnya. Karena keduanya adalah dua aspek dari Hakikat yang sama. Ke-Tunggal-an menampilkan aspek "kemutlakan" (*ithlâq*), sementara kejamakan menampilkan aspek "perluasan konkret" (perluasan dalam bentuk-bentuk kasat mata atau *tafshîl*) (dari Yang Mutlak itu). Orang-orang yang telah mencapai *maqâm* ini disebut juga sebagai "yang memiliki dua mata (*dzaû al-'ainain*)," yang satu melihat ke-Tunggal-an dan yang lain melihat kejamakan. Proses penampakan ke-Tunggal-an yang pada awalnya tak-terbedakan ke dalam berbagai bentuk ini biasa disebut sebagai "pengejawantahan-diri" atau "manifestasi-diri" (*tajallî*) dari Wujud. Memisalkan hubungan ini dengan hubungan matahari dan sinarnya mungkin akan membantu. Sinar matahari hanya ada

bersama dengan matahari, sebagai sumbernya. Selama ada matahari, sinar matahari ada. Sinar matahari juga tak pernah berada terpisah dari matahari itu sendiri. Tapi, sinar matahari tak sama dengan matahari itu sendiri. Jadi, meski tak pernah terpisah, sinar matahari berbeda dengan matahari.[]

16

SEKELUMIT TENTANG *WAHDAH AL-WUJÛD* IBN 'ARABÎ (2)

Untuk menjelaskan konsep-konsep *wahdah al-wujûd* Ibn 'Arabî yang terkesan abstrak ini, selanjutnya akan dipaparkan berbagai perumpamaan lain yang dipakai oleh para filosof-mistik penganut paham ini.

Yang pertama diungkapkan oleh Haidar 'Amuli dalam bentuk perumpamaan "tinta dan huruf-huruf yang ditulis oleh tinta-tinta itu." Huruf-huruf yang ditulis oleh tinta pada hakikatnya tak pernah wujud sebagai huruf-huruf. Karena huruf pada hakikatnya adalah berbagai bentuk dari (adanya) tinta yang dibentuk berdasarkan kesepakatan. Keberadaan huruf-huruf itu pada hakikatnya tak lain dan tak bukan adalah keberadaan tinta. Cara melihat yang benar adalah, pertama, melihat ke-

beradaan tinta di semua huruf itu dan, kemudian, melihat huruf-huruf itu sebagai berbagai modifikasi (perubahan bentuk) dari tinta yang dipakai.

Perumpamaan yang lain, tentang "samudra dan gelombang-gelombangnya" diungkapkan oleh Jami' dalam syairnya di bawah ini:

Wujud adalah samudra
Dengan gelombang-gelombang yang menggelegak
Tentang samudra itu orang awam
Tak melihat apa-apa kecuali gelombang-gelombang

Menurut Haidar 'Amuli, samudra, selama ia adalah samudra, tak pernah dapat memisahkan-diri dari gelombang-gelombang. Tak pula gelombang bisa memisahkan diri dari samudra. Gelombang—sesungguhnya juga sungai—tak lain adalah "pengungkapan" samudra ke dalam bentuk gelombang dan sungai. Selanjutnya, bisa dikatakan bahwa gelombang-gelombang dan sungai-sungai bukanlah samudra, tapi di sisi lain kesemuanya itu sesungguhnya satu saja, yakni samudra. "Samudra," kata 'Amuli, "jika ditetapkan (bentuknya) sebagai gelombang, disebut gelombang. Jika ditetapkan dalam bentuk sungai, ia menjadi sungai. Dengan

"Samudra," kata 'Amuli, "jika ditetapkan (bentuknya) sebagai gelombang, disebut gelombang. Jika ditetapkan dalam bentuk sungai, ia menjadi sungai. Dengan cara yang sama, samudra bisa disebut sebagai salju, hujan, es, dan sebagainya. Tapi dalam hakikatnya, sama sekali tak ada sesuatu yang lain kecuali samudra."

cara yang sama, samudra bisa disebut sebagai salju, hujan, es, dan sebagainya. Tapi dalam hakikatnya, sama sekali tak ada sesuatu yang lain kecuali samudra."

Selain perumpamaan-perumpamaan di atas, masih terdapat perumpamaan-perumpamaan lain seperti perumpamaan "bayangan dan cermin", dan perumpamaan "angka satu dan angka-angka lainnya," yang, pada dasarnya, merupakan pengulangan (berkali-kali) atau pelipatgandaan dari angka satu itu.

Tapi, untuk menutup pembahasan ini, saya akan mengungkapkan suatu perumpamaan terakhir, yakni perumpamaan suatu objek dengan bayangannya. Berbeda dengan perumpamaan-perumpamaan sebelum ini, perumpamaan "bayangan" ini dapat dikatakan bukan sekadar perumpamaan. Lebih dari itu, merupakan makna metaforik dari *wahdah al-wujûd* itu sendiri.

Menurut metafora ini, dunia-ciptaan adalah bayangan Allah yang tercipta ketika cahaya (*nur*) Allah menerpa arketipe (*mitsâl*)—yakni bentuk ideal dan nonmaterial segala sesuatu, yang terdapat di *'âlam mitsâl* prapenciptaan nun di dunia ideal sana, yang atas-(cetakan)-nya semua ciptaan-konkret diciptakan. Maka terciptalah alam-ciptaan yang (kini menjadi) konkret itu. Nah, sebagaimana bayangan yang kita temui di dunia, bayangan (dalam bentuk) ciptaan ini tampak (tak ter-

Setinggi apa pun stasiun (*maqâm*) seseorang dalam perjalanan-ruhaniahnya, ia tak akan mampu memahami Allah Swt. secara keseluruhan. Ada "aspek-aspek" Allah yang tak akan pernah bisa dicapai manusia.

kira) kecil dan hitam. Hal ini menunjukkan "jauh"-nya jarak antara Allah dan arketipe-arketipe itu. Karena, sebagaimana di dunia nyata, jarak antara subjek yang melihat suatu objek dengan objek itu sendiri akan membuat si objek tampak lebih kecil dan hitam. Di samping itu, hal ini menunjukkan betapa kemampuan kita untuk mengetahui Allah—lewat bayangan-Nya berupa dunia-ciptaan-Nya itu—amat terbatas. "Detail-detail" tak pernah bisa dibaca lewat bayangan. Paling jauh yang bisa kita lihat adalah *silhouette*-nya saja.

Lagi-lagi, metafora dunia-ciptaan sebagai bayangan Allah ini menunjukkan bahwa, di satu sisi, dunia ciptaan dan Sumber-ciptaan itu tak pernah terpisah. Bayangan selalu ada selama ada objek atau, mesti saya tulis, "objek"—dalam hal ini Allah itu sendiri—dan cahaya (Allah). Dan ia selalu terkait—untuk tak menyebut menyatu—dengan sumber itu. Tapi, di sisi lain, bayangan bukanlah objek itu sendiri. Bukan hanya ia bersifat "semu", keberadaannya sepenuhnya bergantung pada keberadaan objek itu.

Akhirnya, perlu dijelaskan bahwa, setinggi apa pun stasiun (*maqâm*) seseorang dalam perjalanan-ruhaniahnya, ia tak akan mampu memahami Allah Swt. secara keseluruhan. Ada "aspek-aspek" Allah yang tak akan pernah bisa dicapai manusia. Menurut para pemikir

wahdah al-wujûd ini, "aspek-aspek" Allah secara menurun meliputi:

Ahadiyyah (ke-Tunggal-an), yakni Zat Allah itu sendiri (*dzât al-wujûd*)—mungkin inilah yang oleh suatu tradisi kenabian disebut sebagai berada di balik kemampuan manusia untuk memikirkannya (*"Berpikirlah tentang ciptaan Allah, dan bukan tentang Allah itu sendiri."*). Aspek berikutnya adalah *Wâhidiyyah* (ke-Satu-an). Perhatikan bahwa tidak seperti makna kata "tunggal" atau "esa" yang sudah tak bisa "dikutak-katik" lagi, angka "satu"—lewat manipulasi aritmetika—bisa menjadi dua, atau seratus, atau semiliar, atau juga setengah, sepersejuta dan seterusnya jika digandakan atau dibagi-bagi. Pada "aspek" inilah, Allah yang Satu memanifestasikan dirinya ke dalam multiplisitas. Inilah "aspek" terjauh yang bisa diketahui manusia.

Bahkan beberapa pemikir, seperti Dawud Qaisari (1350) dan Al-Jili, beranggapan bahwa di atas *Ahadiyyah* masih ada "aspek" Allah yang lebih tinggi, yakni apa yang biasa disebut sebagai kegaiban dari Kegaiban-kegaiban Allah (*Ghaib al-ghuyûb*).

Ibn 'Arabî sendiri—dan para penganut paham kesatuan wujud yang lain—secara tegas mengungkapkan bahwa, sebagaimana penyifatan Allah sebagai transendental (terpisah dari segala sesuatu selain-Nya) saja

tidak lengkap, penyifatannya sebagai semata-mata imanen (menyatu dengan segala sesuatu selain-Nya) juga tidak benar. Allah, menurut paham kesatuan wujud, harus dipahami sebagai bersifat kedua-duanya—atau, masing-masing, *tanzîh* dan *tasybîh*, dalam istilah aslinya.

Dalam kata-kata Ibn 'Arabî sendiri[1]:

"Dia Ada, dan bagi-Nya tak ada 'sebelum', tak 'setelah', tak juga 'di atas' ataupun 'di bawah', tak ada 'dekat' tak pula 'jauh', tak 'penyatuan' tak juga 'perpisahan', tak ada 'bagaimana' tak ada 'di mana' tak juga 'kapan', tak ada 'waktu', 'saat' ataupun 'zaman', bagi-Nya tak ada 'ke-berada-an' ataupun 'tempat'. Dan Dia ada sekarang sebagaimana Dia ada di masa lampau. Dia Yang Satu tanpa ke-satu-an dan Sang Tunggal tanpa ke-tunggal-an. Dia tak tersusun dari nama dan yang diberi nama, karena nama-Nya adalah Dia dan yang dinamakan pun adalah Dia ...

Karena itu, pahamilah ... Dia tak berada dalam sesuatu dan sesuatu tak berada dalam Dia, baik memasuki maupun keluar (dari-Nya). Adalah penting bagimu untuk mengetahui-Nya dengan cara ini, bukan melalui pengetahuan, bukan melalui akal, bukan melalui pema-

---

[1] *Risâlah Al-Ahadiyyah*, terjemahan T.H. Weir, "Journal the Royal Asiatic Society", halaman 809-825, 1901.

haman, bukan imajinasi, indra, dan bukan pula melalui persepsi (lainnya—HB). Tak ada yang bisa melihat-Nya kecuali diri-Nya sendiri, tak pula mempersepsi-Nya kecuali Dia sendiri. Dengan Diri-Nya Dia melihat Diri-Nya, dan dengan Diri-Nya Dia mempersepsi Diri-Nya. Tak ada yang melihat-Nya kecuali Diri-Nya sendiri, dan tak ada yang mempersepsi-Nya kecuali Diri-Nya sendiri ...."[2] ▯

---

[2] Bukan tidak pada tempatnya di sini untuk sedikit menyinggung persangkaan sebagian kalangan bahwa Ibn 'Arabî menyamakan semua agama. Meski bukannya sama sekali tak berdasar, kutipan dari Ibn 'Arabî sendiri di bawah ini kiranya dapat menghilangkan keraguan orang mengenai pandangan sang Syaikh:

"Syari'ah-syari'ah (dari Allah) seluruhnya adalah cahaya, tapi syari'ah Muhammad Saaw. di antara berbagai syari'ah Allah (selainnya) adalah bagaikan cahaya matahari di antara cahaya bintang-gemintang. Bila matahari terbit, cahaya bintang tak lagi terlihat. Cahaya mereka terserap ke dalam cahaya matahari. Hilangnya cahaya bintang-bintang (syari'ah yang diturunkan Allah kepada nabi-nabi sebelumnya) adalah semisal di-*nasakh*-kan (dibatalkan)-nya sebagian hukum (Islam), meski mereka masih ada—persis seperti masih adanya cahaya bintang-bintang (meski mereka telah terserap ke dalam cahaya matahari).

... kalau saja seluruh nabi masih hidup di zaman Nabi (Muhammad Saaw.) niscaya mereka akan menjadi pengikutnya sebagaimana syari'ah mereka akan mengikuti syari'ahnya.
... karena dia (Muhammad Saaw.) diunggulkan atas yang lain berkat zatnya yang menyeluruh (*dzâtihi al-'âmmah*). Kemen-

cakupan Kata (*jawami' al-kalimah*) yang dianugerahkan Allah kepadanya, tingkatan tertinggi sebagai orang yang memiliki Kedudukan Terpuji (*al-maqâm al-mahmud*) di hari akhir, dan kenyataan bahwa Allah menjadikan umatnya sebagai umat terbaik yang diciptakan bagi manusia (QS Âli 'Imrân [3]: 110). Tingkatan umat para rasul adalah sejajar dengan tingkatan rasul itu sendiri. Ketahuilah itu ...! *Al-Futûhât Al-Makkiyyah*, jilid III, halaman 153, 1220. Karena itu, pernyataan-pernyataannya, sebagaimana terungkap dalam salah satu puisinya yang termasyhur berikut ini—"Hatiku mampu menerima berbagai bentuk/ Biara untuk rahib, kuil untuk berhala/Padang untuk menjangan/ Ka'bah untuk haji/Lembaran untuk Taurat, untuk Al-Quran/Cinta adalah iman yang kupegang, (dan) ke mana pun unta-untanya berpaling/tetaplah iman yang benar itu milikku"—haruslah dipahami sebagai berbicara tentang prinsip-prinsip autentik yang terkandung dalam berbagai agama sebagaimana ia diturunkan dari Tuhan yang menurunkan ajaran Islam.

17

TASAWUF TANPA TAREKAT*

Dalam bukunya *The Sufi Orders in Islam*, J. Spencer Trimingham, seorang sejarahwan tasawuf, menyatakan bahwa "tarekat pada mulanya adalah metode gradual kontemplatif dan penyucian diri (*tharîqah*): Sekelompok murid berkumpul mengelilingi seorang guru sufi terkemuka, bersama-sama menempuh pelatihan ruhani, namun sama sekali tak terkait dengan bentuk *bai'at* apa pun." Ia menyebut tarekat periode *pertama* ini (*tharîqah*) sebagai "suatu ungkapan keberagamaan pribadi murni ... yang berseberangan dengan pelembagaan agama ber-

* Terima kasih kepada rekan saya, Sdr. Cecep Ramly Bihar Anwar yang telah menyumbangkan bahan-bahan untuk penulisan judul ini.

dasarkan otoritas (manusia)." Pada periode *kedua*, sekitar abad kedua belas, pelatihan ruhani itu kemudian mengalami pelembagaan berdasarkan garis silsilah guru dan kewajiban *bai'at*. Akibatnya, pada periode *ketiga*, sekitar abad kelima belas, tarekat berubah menjadi struktur organisasi yang hierarkis (*thâ'ifah*). Menurut Trimingham, menjamurnya organisasi hierarkis tarekat—yang menjadi menyerupai organisasi gereja dan cenderung dipimpin secara turun-temurun, dengan makam para walinya sebagai pusat berdoa—praktis membawa kemunduran tasawuf dari nilai-nilai murninya.

Di samping adanya ritual-ritual tertentu yang dianggap bertentangan dengan praktik-praktik ajaran Islam,[1] sekurang-kurangnya ada tiga hal penting yang sering dipersoalkan orang mengenai tarekat ini: *Pertama*, soal otoritas guru yang mutlak tertutup dan cenderung bisa diwariskan. *Kedua*, soal *bai'at* yang menuntut kepatuhan mutlak seorang murid kepada sang guru, seperti mayat di depan pemandinya; dan *ketiga*, soal keabsahan (validitas) garis silsilah guru yang diklaim oleh setiap tarekat sampai kepada Nabi Saaw. Mengenai yang *ketiga*, memang di dunia tarekat ada beberapa

[1] Seperti, misalnya, menggantung diri ke dalam sumur dengan kepala di bawah selama 40 hari yang konon dilakukan oleh para penganut Tarekat Chistiyah tertentu.

Menjamurnya organisasi hierarkis tarekat—yang menjadi menyerupai organisasi gereja dan cenderung dipimpin secara turun-temurun, dengan makam para walinya sebagai pusat berdoa—praktis membawa kemunduran tasawuf dari nilai-nilai murninya.

—J. Spencer Trimingham

contoh silsilah lengkap, disusun sebelum abad ketiga belas, yang bersambung kepada Nabi Saaw. Namun banyak kritik yang mencurigai otentisitas sejarah silsilah itu. Dalam sebuah kasus yang diteliti oleh Trimingham secara terpisah, Ruzbihan Baqli, dalam tulisannya sama sekali tidak menyebut satu pun tarekat standar (*mu'tabarah*), bahkan dia tidak menyebut seorang guru pun dari tokoh semasanya yang bisa diketahui melalui sumber lain. Harus juga ditekankan bahwa silsilah tarekat-tarekat resmi sama sekali tidak mencakup semua tokoh sufi terkemuka. Nama-nama sejumlah otoritas sufi awal sama sekali tidak tercantum dalam silsilah utama. Sebuah penelitian kasar yang dilakukan Departemen Wakaf (semacam Depag) di Pakistan telah mengungkapkan bahwa sekitar setengah dari makam para wali di Provinsi Punjab ternyata tak termasuk silsilah sufi besar mana pun.

Soal lain yang juga banyak dipermasalahkan adanya kepercayaan bahwa seorang murid bisa saja dibaiat tanpa harus bertemu langsung dengan gurunya. Misalnya, dalam silsilah Tarekat Naqsyabandiyah dipercaya bahwa Abul-Hasan Al-Kharaqani (w. 1034 M) telah dibaiat oleh ruh Abu Yazid Al-Busthami (w. 874 M) yang telah meninggal jauh sebelum Abul-Hasan hidup. Jenis *bai'at* gaib ini dalam tarekat dikenal sebagai *bai'at*

Salah satu ciri utama tasawuf positif adalah rasionalitas. Karena itu, tasawuf positif harus menolak segala bentuk kepatuhan buta kepada seorang manusia—yang bertentangan dengan semangat Islam.

uwaisî—diambil dari nama Uwais Al-Qarani, seorang Yaman yang semasa dengan Nabi Saaw. Uwais tak pernah berjumpa dengan beliau. Meskipun demikian, dikabarkan Rasulullah mengirimkan jubah beliau kepadanya yang dipercaya sebagai semacam baiat "jarak jauh". Selain itu, ada juga beberapa sufi terkemuka yang telah mengklaim (atau diklaim) dibaiat oleh Nabi Khidhir yang dipercayai tak pernah mati.

Ternyata sebagian kalangan tarekat sendiri menolak jenis *bai'at* gaib itu. Ada beberapa tarekat yang tidak diakui keabsahannya oleh kalangan tarekat lain karena silsilah yang diklaimnya disambungkan oleh jenis *bai'at* gaib ini. Salah satu contohnya adalah Tarekat Tijaniyah, yang di dalamnya sang guru, Ahmad Tijani, yang hidup dua belas abad setelah Rasulullah, dipercaya telah dibaiat oleh ruh beliau.

Al-Qusyasyi mengatakan bahwa kesetiaan kepada guru akan menuntun sang murid kepada makna sejati jalan mistis. Meski begitu, dia menentang ajaran tarekat yang menuntut murid untuk berlaku di depan gurunya seperti mayat di depan pemandinya. Pendapat Al-Qusyasyi ini diikuti pula oleh muridnya, Abd Al-Rauf Al-Sinkili (w. 1690 M), seorang ulama asal Aceh yang dikenal sebagai Syaikh Syathariyyah. Juga dalam hal tertentu diikuti oleh murid lainnya asal Makassar, Mu-

hammad Yusuf Al-Makassari (w. 1699 M). Al-Makassari mengatakan bahwa jika seorang guru melanggar syariat, maka hendaknya murid tidak mengikutinya. Di samping itu, kepemimpinan tarekat di antara mereka pun tak diwariskan. Pergantian syaikh benar-benar didasarkan pada pilihan atas murid yang terbaik. Lebih jauh, para syaikh sufi Haramayn ternyata bebas dari citra "manusia suci". Basis kegiatan tasawuf mereka pun bukan terutama di *ribâth*, melainkan di Masjid Al-Haram dan Masjid Al-Nabawi.

Jaringan tarekat seperti itu lebih memperlihatkan tarekat sebagai wahana untuk menempuh pelatihan ruhani, sejenis tarekat yang menyerupai tarekat periode pertama sebagaimana dilukiskan Trimingham, yakni tarekat sebagai ungkapan keberagamaan pribadi murni. (Persoalannya, apakah tarekat peninggalan mereka itu sampai sekarang masih menyimpan sifat yang sama? Saya sendiri tidak tahu. Tetapi, tanpa keluasan dan kedalaman ilmu seperti para pendahulunya, hampir bisa dipastikan bahwa ia mundur mengikuti pola umum yang dikeluhkan Trimingham).

Seperti terungkap sebelumnya, salah satu ciri utama tasawuf positif adalah rasionalitas. Karena itu, tasawuf positif harus menolak segala bentuk kepatuhan buta kepada seorang manusia—yang bertentangan dengan

Tharîqah adalah
semacam disiplin diri
yang dirancang untuk
menjadikan manusia
dapat menerima tuntutan
syariat sebagai panggilan
dari lubuk hatinya yang
paling dalam—bukan lagi
sebagai kewajiban yang
dipaksakan dari luar.
Demikian menurut
Allahbakhsh K. Brohi.

semangat Islam. (Bukankah cukup contoh dalam sejarah dini Islam bahwa Rasulullah dan para sahabat membuka diri bukan hanya untuk bermusyawarah dengan para pengikutnya—yakni, dalam hal-hal yang tidak *qath'î*—bahkan tak jarang sebagian di antara para pengikutnya itu mendebat?).

Tarekat memang seharusnya sama saja dengan tasawuf. Sebab, *tharîqah*—sebagai kata asli fenomena ini—tak lain berarti adalah jalan upaya maksimal untuk menjalankan syariat sekonsisten mungkin. Atau meminjam bahasa Allahbakhsh K. Brohi, *tharîqah* adalah semacam disiplin diri yang dirancang untuk menjadikan manusia dapat menerima tuntutan syariat sebagai panggilan dari lubuk hatinya yang paling dalam—bukan lagi sebagai kewajiban yang dipaksakan dari luar. Jadi, jika dipahami dengan benar, tarekat atau tasawuf sesungguhnya adalah anak kandung syariat itu sendiri.[]

18

KESIMPULAN: MEMETIK BUAH TASAWUF

Tasawuf, seperti juga filsafat, biasanya dikelompokkan menjadi dua, yaitu *nazharî* (teoretis spekulatif) dan *'amalî* (praktis) atau akhlaki. Meski tingkat-tingkat (*maqâmât*) dan keadaan-keadaan (*ahwâl*) bagi pelaku (*sâlik*) yang telah mencapainya merupakan sebuah pengalaman (*dzauqî*) dan karena itu bersifat *'amalî*, pembicaraan atau diskusi mengenainya bersifat *nazharî*. Sebab, pencapaian *maqâmât* dan *ahwâl* seperti itu—sesuai sifatnya yang sepenuhnya bersifat *dzauqî* (intuitif) itu—tak bisa terungkapkan secara memadai lewat teori atau spekulasi seperti apa pun. Dengan kata lain, meski saya secara pribadi percaya kepada manifestasi-manifestasi pengalaman religius sedemikian, sesungguhnya,—dipandang

dari sudut *praxis* (*'amalî*)—kesemuanya itu adalah persoalan yang bersifat pribadi dan tak sepenuhnya bisa terkomunikasikan.

Memang tak harus kita bersikap ekstrem dengan mengatakan, tidak perlulah kita berurusan dengan aspek *nazharî* pengalaman-pengalaman seperti itu. Berurusan dengan soal-soal *nazharî* seperti ini jelas tetap diperlukan. Setidak-tidaknya, dengan mengetahui soal-soal seperti ini boleh jadi orang dapat memahami nyaris tak terbatasnya potensi kemanusiaan kita dalam mengupayakan *qurb* (kedekatan) dan *uns* (kemesraan) dengan Allah Swt.—seberapa rendah pun tingkat keberhasilannya. Juga mudah-mudahan dengan itu kita bisa membayangkan betapa besar kenikmatan orang yang bisa mengalaminya jika dibandingkan dengan kenikmatan-kenikmatan duniawi. Agar, pada gilirannya kita termotivasi untuk berjalan ke arah itu. Belum lagi manfaatnya dalam pengembangan epistemologi altematif yang mengakomodasikan peran intuisi (*dzauq*) sebagaimana dipromosikan oleh tasawuf teoretis ini.

Yang pasti, segala pembicaraan tentang keajaiban-keajaiban yang konon sering menyertai pengalaman tasawuf, sama sekali kurang penting. Malah, bagi para sufi sejati, pemilikan kemampuan supranatural (*karâmah*) seperti ini justru mereka anggap sebagai ujian.

Pencapaian *maqâmât* dan *ah̲wâl* seperti itu—sesuai sifatnya yang sepenuhnya bersifat *dzauqî* (intuitif) itu—tak bisa terungkapkan secara memadai lewat teori atau spekulasi seperti apa pun.

Yakni apakah dengan itu mereka akan tetap rendah hati atau justru sombong dan melupakan hakikat kesufian. Saya khawatir orang akan cenderung menekankan pada soal-soal yang tak bisa diverifikasikan ini dan malah kurang mementingkan buahnya tasawuf, yaitu pemilikan akhlak yang mulia, orientasi amal saleh, dan kebersihan hati untuk meraih ilmu sejati (*ma'rifah*).

Apakah seseorang memiliki dan mengalami kejadian-kejadian yang ajaib dalam bentuk kemampuan supranatural atau mengalami kesirnaan (*fanâ*) adalah persoalan seseorang dengan Tuhannya. Pada puncaknya, yang lebih relevan adalah buah tasawuf itu. Lagi pula, sekadar pengalaman semacam *fanâ'* yang diklaim sebagai dialami oleh para sufi atau orang-orang yang mengaku menjalani hidup tasawuf, kenyataannya juga dialami oleh banyak non-Muslim—bahkan ateis. Cukup kita baca, sebagai sekadar contoh, *The Tao of Physics*-nya Fritjof Capra (seorang fisikawan yang mengklaim pernah mengalami keadaan mirip *fanâ'* ini) ataupun *Nauseea* karya J.P. Sartre yang ateis dan Marxis itu.

Dua Contoh

Untuk menjelaskan apa yang saya maksudkan dengan penekanan terhadap buah dari kehidupan tasawuf,

Bagi para sufi sejati,
pemilikan kemampuan
supranatural (*karâmah*)
justru mereka anggap
sebagai ujian. Yakni
apakah dengan itu
mereka akan tetap rendah
hati atau justru sombong
dan melupakan
hakikat kesufian.

alih-alih berbicara tentang keramat itu, saya akan memberikan dua contoh di bawah ini.

Yang pertama tentang Imam Khomeini. Sejak belum berumur 30 tahun, dia sudah menulis syarah-syarah atas buku Syaikh Al-Akbar Ibn 'Arabi dan Dawud Qaisari, sehingga membuat kagum guru-gurunya. Secara *'amalî*, dia adalah seorang *'âbid*—yang menurut orang-orang dekatnya tak pernah meninggalkan *qiyâmul-lail* sejak masa mudanya, meski dia sedang berada di atas pesawat terbang—dan zahid luar biasa. Hidupnya dihabiskan untuk melawan *thâghût* dan membebaskan *mustadh'afîn*. Demikian mengagumkan kualitas kesufiannya sehingga, salah seorang yang paling benci kepadanya akibat menjadi korban revolusi karena kedekatannya dengan Syah Iran—yakni Seyyed Hossein Nasr, seorang ahli mengenai tasawuf, Syi'iy, dan dari Iran juga—pernah (secara lisan) menyatakan bahwa menurutnya Imam Khomeini telah melampaui empat perjalanan (*al-asfâr al-arba'ah*) sebagai suatu siklus-paripurna perjalanan seorang Mukmin. Bahkan, banyak orang dekatnya amat percaya dan melihat banyak dari apa yang dianggap sebagai keramat Imam Khomeini. Tapi, kalau kita baca karya-karyanya, Imam Khomeini tak pernah menyebut-nyebut bahwa dirinya mengalami *fanâ'*, dan sebagainya, apalagi memiliki keramat. Bahkan, sebaliknya, di berbagai tempat

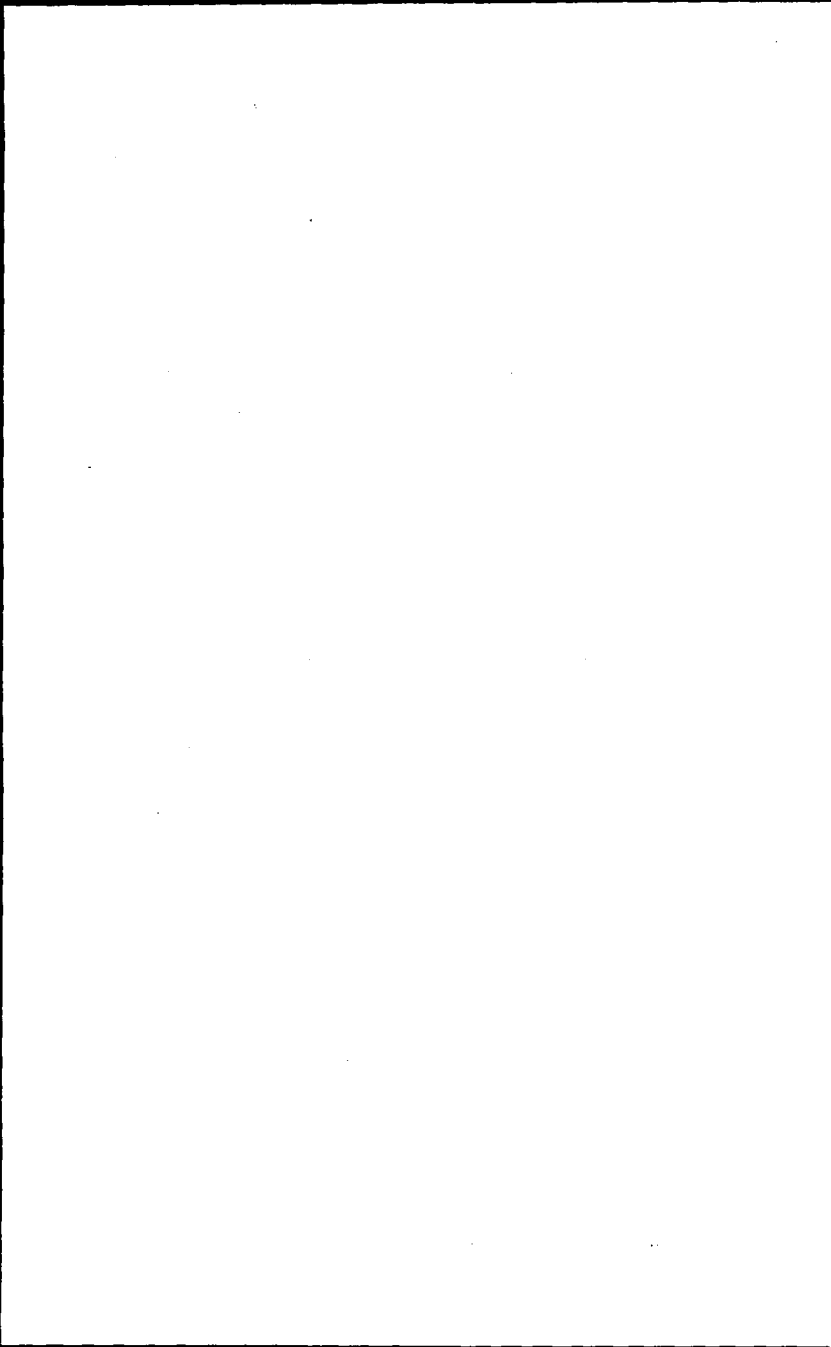
Imam Khomeini tak pernah menyebut-nyebut bahwa dirinya mengalami *fanâ'*, dan sebagainya, apalagi memiliki keramat. Bahkan, sebaliknya, di berbagai tempat dia selalu mencela dirinya, mengungkapkan penyesalan atas cacat-cacatnya, dan terus beristighfar kepada Allah Swt. atas banyaknya kekurangan-kekurangan dalam dirinya.

dia selalu mencela dirinya, mengungkapkan penyesalan atas cacat-cacatnya, dan terus beristighfar kepada Allah Swt. atas banyaknya kekurangan-kekurangan dalam dirinya.

Contoh kedua terkait dengan kasus Lia Aminuddin, yang mengaku sering mendapat wahyu dari Malaikat Jibril. Meski tidak dekat, saya kenal secara pribadi dengan dia. Pada saat-saat-awalnya, saya selalu mendapatkan buku-buku dari dia. Beberapa orang muridnya saya kenal baik. Seperti mudah diduga, mereka berusaha meyakinkan kita tentang kewalian Lia Aminuddin dengan jalan memaparkan keramat-keramat yang dimilikinya. Beberapa buku telah dicetak berkenaan dengan hal ini. Beberapa orang teman terpengaruh, yang lain kebingungan dalam menanggapi. Saya sendiri, alhamdulillah, sama sekali tak mengalami kesulitan apa-apa. Saya biarkan saja muridnya bercerita panjang-lebar tentang keramat Ibu Lia. Setelah selesai dan puas, saya bilang dengan sopan: Buat saya, keramat-keramat atau klaim-klaim tentang pencapaian spiritual seseorang tak terlalu relevan. (Meski tentu saja saya tidak bilang tidak percaya. Karena saya tidak punya bukti, di samping hal seperti itu mungkin saja terjadi pada seseorang). Yang saya sampaikan adalah: kalau benar Ibu Lia memiliki banyak keramat, lalu apa? *So what?*

Yang penting buat saya ketika menilai seseorang adalah amal-amalnya. Soal betul tidaknya dia sering bercengkerama dengan Malaikat Jibril, itu hanya dia dan Rabb-nya yang tahu. Yang saya lihat adalah, apakah akhlaknya Ibu Lia itu baik atau tidak. Apakah Ibu Lia adalah orang yang peka lingkungan atau tidak. Apakah dia sangat *concern* terhadap kaum *dhu'afâ'* dan *mustadh'afin* atau tidak.

Alhasil, mengalami *fanâ'* atau tidak, punya keramat atau tidak, seseorang hanya bisa dibilang sebagai orang sufi kalau dia menanamkan pada dirinya akhlak karimah yang diajarkan Islam, dan keberadaannya memberikan manfaat besar kepada sesamanya, khususnya yang membutuhkan uluran tangannya.[]

19

MEMPROMOSIKAN TASAWUF POSITIF* (1)

Sampailah kita sekarang pada pembahasan tentang tasawuf positif. Untuk mudahnya, tasawuf positif adalah sebuah pemahaman atas tasawuf yang berupaya mendapatkan manfaat dari segala kelebihan dalam hal pemikiran dan disiplin yang ditawarkannya, seraya menghindar dari ekses-eksesnya, sebagaimana terung-

* Istilah Tasawuf Positif saya ambil dari tulisan Muhammad Taqi Ja'fari—seorang ahli filsafat-tasawuf kontemporer dari Iran—dalam makalahnya yang berjudul sama. Dalam makalah tersebut Taqi Ja'fari menyatakan bahwa istilah ini sudah lazim dipakai oleh para sufi untuk menyatakan suatu jenis tasawuf yang menghindar dari sifat-sifat eksesif yang pernah menodai tasawuf. Meski tidak sepenuhnya identik, tasawuf positif dalam pengertian ini memiliki semangat yang sama dengan pengertian tasawuf positif yang dipakai dalam buku ini.

Tasawuf positif adalah
sebuah pemahaman atas
tasawuf yang berupaya
mendapatkan manfaat
dari segala kelebihan
dalam hal pemikiran
dan disiplin yang
ditawarkannya seraya
menghindar dari ekses-
eksesnya, sebagaimana
terungkap dalam
sejarah Islam.

kap dalam sejarah Islam. Untuk memberikan gambaran yang lebih konkret, di bawah ini diringkaskan enam tema utama tasawuf positif—yang sebagiannya telah diuraikan secara lebih terperinci dalam bab-bab sebelumnya.

Tema yang *pertama* terkait dengan konsep kita tentang Allah. Betapapun diembel-embeli istilah "positif", tasawuf ini tetap mempromosikan konsep Allah dalam dua perwujudannya, yakni perwujudan keindahan dan cinta (*jamâl*), di samping perwujudan keagungan dan kedahsyatan (*jalâl*). Tema ini menggambarkan bahwa metode tasawuf merepresentasikan sifat Islam yang, di samping berorientasi syariat, juga menekankan metode cinta. Selama ini kita menganggap bahwa cinta kasih itu kaitannya dengan agama Nasrani. Sedangkan Islam identik semata-mata dengan syariah, ketaatan pada hukum, disiplin pada hukum. Hal ini merupakan akibat dari pemahaman secara eksklusif atas aspek *jalâl* (*tremendum*) Allah. Yakni, aspek keagungan, kehebatan, kedahsyatan yang mencekam dan menggentarkan, yang membuat kita takut dan, karena itu, taat kepada-Nya. Padahal, tanpa mengurangi kesadaran bahwa semuanya itu bukannya tak memiliki basis dalam ajaran Islam, persepsi seperti ini baru mewakili salah satu aspek dari Tuhan.

Konsep Tuhan yang lain adalah konsep *jamâl* (*fascinans*). *Jamâl* artinya keindahan dan kecantikan yang memesonakan, menimbulkan cinta dan kasih sayang. Aspek ketuhanan ini jarang dibahas sehingga menyebabkan pandangan kita tentang Islam menjadi begitu angker. Padahal, seperti sudah kita bahas dalam satu bagian khusus dalam buku ini, justru puncak hubungan antara seorang manusia dengan Tuhan itu harus ditandai dengan kecintaan kepada Allah (*hubb* atau *'isyq*) seperti ini.

Tema *kedua*, syariat sebagai unsur integral tasawuf. Sebagai salah satu ekses lain tasawuf negatif—meski sebenarnya hal ini tak didapati presedennya dalam ajaran para sufi sendiri—adalah sikap kurang mementingkan syariat, seolah-olah shalat, puasa, dan berbagai bentuk ibadah *mahdhah* itu hanyalah untuk orang awam. Dengan kata lain, seseorang yang sudah mencapai *maqâm* paling tinggi dalam tasawuf tidak lagi perlu syariat. Topik ini hendak menunjukkan bahwa tidak ada tasawuf tanpa syariat dan tidak ada syariat tanpa tasawuf.

Tema *ketiga*, *'irfân* (gnostisisme Islam) dan *hikmah* sebagai alternatif terhadap sufisme antiintelektual. *Hikmah*—sebutan ringkas bagi aliran *al-hikmah al-muta'âliyah* (teosofi transenden)—adalah sebuah aliran pemikiran dalam ajaran Islam yang—meski berbagi

Tidak ada tasawuf
tanpa syariat
dan
tidak ada syariat
tanpa tasawuf.

keyakinan dengan tasawuf yang menyatakan bahwa perolehan kebenaran bersifat eksperiensial dan intuitif (*dzauqî*), atau presensial (*hudhûrî*), bahkan langsung melalui ilham dari Allah tanpa perantara proses berpikir rasional (*ladunnî*)—sama sekali tidak bersifat antiintelektual. Bahkan, sebaliknya, aliran ini percaya bahwa pengalaman sufistik harus bisa diungkapkan secara rasional, yang dengannya pengalaman tersebut bisa diverifikasi. Yakni, apakah pengalaman tersebut berdasar pada realitas (kebenaran) atau tidak. Hal ini sekaligus bisa memenuhi kebutuhan akan pembedaan antara tasawuf dan manipulasi atas tasawuf, antara sufi atau *mutashawwif* yang sebenarnya dan kaum sufi gadungan (*mutashâwifîn*). (Lihat Bab "Mencari Tasawuf Rasional" setelah ini).

Tema *keempat*, alam semesta sebagai tanda-tanda (*âyât*) Allah. Dalam filsafat klasik Platonik, dunia dianggap seolah-olah seperti cermin retak dari alam ide. Kesempurnaan itu ada di alam ide. Dunia adalah refleksi yang cacat dari alam ide yang sempurna. Penganut filsafat ini akan berpikir, mengapa kita mempelajari gejala alam, kalau mempelajari gejala alam malah makin tersesat? Bukankah gejala alam itu menipu? Tasawuf positif menekankan bahwa alam semesta adalah bejana/ wadah yang di dalamnya ayat-ayat Allah tersebar. Se-

Esensi tasawuf adalah akhlak, yakni cara kita mengontrol hawa-nafsu. Seorang sufi sepenuhnya mengontrol nafsunya sehingga menjadikan dirinya sabar, bebas dari hasad, dengki, iri hati, marah. Dia bisa mengontrol dorongan untuk populer (*riyâ'*) serta obsesi terhadap kejayaan duniawi, dan sebagainya.

hingga, ia justru mempromosikan observasi saintifik dan penggunaan akal secara benar. Dengan kata lain, tasawuf positif mempromosikan sains. Sains merupakan salah satu upaya untuk mengurai gejala-gejala alam. Dalam tasawuf positif, sains mesti dianggap sebagai salah satu metode untuk setiap orang dalam menjalani ajaran tasawuf (lihat Bab "Mencari Tasawuf 'Saintifik'").

Tema *kelima*, akhlak mulia sebagai buah ajaran tasawuf. Seringkali kita melihat orang-orang yang berjenggot panjang, berpakaian putih bersih, mengenakan sorban/pakai kopiah putih, kemudian pakai jubah dan selendang (*ridâ'*), seolah-olah mereka adalah penempuh jalan tasawuf. Tapi ternyata ia mudah marah, suka menggunjing dan melecehkan orang lain, pendengki, dan korupsi. Kadang-kadang orang menisbahkan cara hidup seorang sufi dengan pakaian, dengan penampilan fisik. Padahal, esensi tasawuf adalah akhlak, yakni cara kita mengontrol hawa-nafsu. Seorang sufi sepenuhnya mengontrol nafsunya sehingga menjadikan dirinya sabar, bebas dari hasad, dengki, iri hati, marah, bisa mengontrol dorongan untuk populer (*riyâ'*) serta obsesi terhadap kejayaan duniawi, dan sebagainya. "Tanda kebersihan hati", kata Imam 'Ali Zainal 'Abidin "adalah ketakwaan dan ketinggian akhlak."

Belajar dari Nabi Muhammad Saaw., seorang sufi yang baik sama sekali tidak menyangkal kehidupan dunia, melainkan justru menjadikannya wahana untuk bertemu dengan Allah Swt.

Tema *keenam,* seorang sufi yang baik bukan hanya makhluk spiritual, melainkan sekaligus sosial. Belajar dari Nabi Muhammad Saaw., seorang sufi yang baik sama sekali tidak menyangkal kehidupan dunia, melainkan justru menjadikannya wahana untuk bertemu dengan Allah Swt. Di bawah tajuk ini ditunjukkan bahwa, jika diperlakukan dengan benar, dunia adalah wahana bagi orang beriman untuk mendapatkan kejayaan di akhirat dan, bukan sebaliknya, menjadi sumber keburukan. Dalam tema ini terutama dibahas salah satu konsep kunci tasawuf, yaitu *zuhd.* Dalam tasawuf positif, yang tidak kalah penting dari akhlak individual dan kegiatan spiritual adalah amal saleh.[]

20

MEMPROMOSIKAN TASAWUF POSITIF (2)

Dalam konsep tasawuf "eksesif", manusia didorong untuk mengasingkan diri, memencilkan diri di sudut-sudut *zâwiyah* (salah satu bagian dari masjid tradisional, biasanya tempat orang berzikir dan sebagainya), dan menutup mata dari hal-hal yang bersifat sosial.

Malahan, tasawuf positif—sebenarnya, tasawuf yang benar—ingin meyakinkan kita bahwa seorang sufi yang baik adalah yang mementingkan amal-amal saleh, yaitu amal-amal untuk memperbaiki kualitas lingkungan hidup kita. Secara sosial, seorang sufi adalah orang yang punya *concern* atau keprihatinan sosial yang amat tinggi terhadap kaum *dhu'afâ'* dan *mustadh 'afîn.* Ia sadar bahwa semua *'ibâdah mahdhah*-nya akan tak berarti apa-apa

Secara sosial, seorang sufi adalah orang yang punya *concern* atau keprihatinan sosial yang amat tinggi terhadap kaum *dhu'afâ'* dan *mustadh'afîn*. Ia sadar bahwa semua *'ibâdah mahdhah*-nya akan tak berarti apa-apa jika tidak memperhatikan dan memberi makan orang miskin.

jika tidak memperhatikan dan memberi makan orang miskin. Lebih dari itu, ia harus secara habis-habisan mengupayakan (*yahudhdhu*) agar orang lain juga memberikan perhatian kepada orang-orang papa dan tertindas seperti ini. Bukankah dalam sebuah hadis qudsi—sebagai banyak juga terungkap dalam suatu hadis lain—Allah Swt. mengatakan "temuilah Aku di kalangan *dhu'afâ"*?

Seorang sufi yang benar, paling tidak menurut paham tasawuf positif, adalah seorang sufi sehat yang giat bekerja, mencari nafkah, bagi kehidupan dunianya. Bahkan, ia mungkin mempunyai harta yang banyak. Meskipun demikian, hartanya itu digunakannya secara proporsional untuk sekadar keperluan dirinya dan keluarganya. Selebihnya, kesemuanya itu ia dedikasikan untuk kegiatan pemberdayaan manusia-manusia sesamanya yang tidak berdaya, yang lemah, yang *dhu'afâ'*, yang *mustadh'afîn*.

Dalam perdebatan tentang mana yang lebih baik: orang fakir yang sabar, yang menerima kemiskinannya dengan sabar, atau orang kaya tapi bersyukur dan menggunakan kekayaannya untuk membantu orang-orang yang fakir, keberpihakan tasawuf positif amat tegas. Yang lebih baik adalah orang kaya yang bersyukur dan menggunakan kekayaannya untuk membantu orang-

Seorang sufi yang benar, paling tidak menurut paham tasawuf positif, adalah seorang sufi sehat yang giat bekerja, mencari nafkah, bagi kehidupan dunianya. Bahkan, ia mungkin mempunyai harta yang banyak. Meskipun demikian, hartanya itu digunakannya secara proporsional untuk sekadar keperluan dirinya untuk keluarganya. Selebihnya, kesemuanya itu ia dedikasikan untuk kegiatan pemberdayaan manusia-manusia sesamanya yang tidak berdaya, yang lemah, yang *dhu'afâ'*, yang *mustadh'afîn.*

orang yang tidak mampu. Tentu saja tidaklah buruk menjadi orang miskin, kalau ia terpaksa harus menjadi orang miskin, dan ketika miskin ia sabar. Kalau seseorang terpaksa harus menerima kenyataan menjadi orang miskin, bersikap sabar adalah suatu kemuliaan. Tapi lebih baik lagi kalau seseorang bisa mendapatkan karunia Allah Swt. sebanyak-banyaknya dan menggunakannya untuk keperluan orang banyak.

Seorang sufi yang baik, menurut tasawuf positif, percaya bahwa tolok ukur kebaikan atau kesufian seseorang itu pada sedikit-banyaknya amal saleh yang ia lakukan. Seorang sufi yang individualistis, cuma berzikir tanpa mengurusi masyarakat di lingkungannya, sesungguhnya bukan seorang sufi. Sufi yang baik mungkin bisa ditemui di perusahaan-perusahaan, bahkan mungkin ia adalah eksekutif di sebuah perusahaan besar. Kita mungkin tidak tahu bahwa ia mendapatkan gaji tinggi dan menggunakan sebagian besar gajinya untuk menolong orang-orang yang tidak mampu. Orang seperti ini, menurut tasawuf positif, adalah seorang sufi yang baik, bukan para pengemis yang meminta-minta kepada orang lain.

Akhirnya, tasawuf positif ini sebetulnya adalah tasawuf yang dipahami dengan benar. Bahkan, ia identik dengan agama Islam *per se*. Kita lekatkan istilah *positif* semata-mata untuk menunjukkan bahwa tasawuf ini

adalah tasawuf yang ingin menekankan pada apa-apa yang kita anggap lebih sesuai dengan ajaran Islam yang lebih positif. Bukan tasawuf yang akhirnya menyebabkan kaum Muslim mundur, menjadi antidunia, menjadi orang-orang miskin, antirasionalitas, antisains, tidak mengurusi masyarakat, dan hanya menyibukkan dirinya dengan berzikir dan berwirid di pojok-pojok masjid tanpa memedulikan keadaan sekelilingnya. Seorang sufi tentu menekankan zikir, seperti Rasulullah dan para sahabatnya. Mereka dikatakan sebagai rahib di malam hari. Tapi, di siang hari, mereka menjadi kesatria-kesatria, pejuang-pejuang sosial yang melakukan reformasi, untuk memperbaiki kualitas masyarakatnya. Bahkan, seperti Rasulullah, kalau perlu berperang demi membela diri atau membebaskan kaum tertindas. Memang, bukankah reformasi dalam bahasa Arab berarti *ishlâh*? Sedangkan *ishlâh* berarti melakukan amal-amal saleh. Seorang sufi yang benar itu adalah seorang *reformer* sejati.

Suatu catatan ringkas kiranya perlu diberikan. *'Irfân* atau tasawuf positif yang dipromosikan-kembali ini sama sekali tidak dimaksudkan untuk dijadikan semacam kecenderungan latah-latahan terhadap aliran *New-Age* yang belakangan populer terutama di negara-negara maju. *New-Age* memang sepintas tampak

Seorang sufi yang benar itu adalah seorang *reformer* sejati. Di malam hari, ia menjadi rahib dan di siang hari ia menjadi kesatria-kesatria dan pejuang-pejuang sosial yang melakukan reformasi untuk memperbaiki kualitas masyarakatnya.

sebagai manifestasi Barat dari kecenderungan semacam tasawuf dalam Islam. Pada kenyataannya, seringkali ia hanya mengambil bagian permukaan (superfisial) dari suatu cara hidup autentik yang menghargai kehidupan keruhanian. Ia malah cenderung seperti gaya-hidup (*life-style*) yang bersifat *fashionable* saja. Kedalaman perenungan rasional dan filosofis—seperti yang mendasari *'irfân* atau tasawuf—atau komitmen pada akhlak,—secara individual dan sosial—apalagi pada sistem hukum semacam syariat dan masalah-masalah sosial seperti yang dianjurkan dalam tasawuf positif seringkali absen darinya. Lebih sering lagi, spiritualisme model *New-Age* ini kosong dari Tuhan. Disiplin tertentu—sebagai pengontrol keliaran imajinasi yang mendominasi modus pengalaman seperti ini—pun tak mendapat tempat dalam berbagai bentuk kultus yang mewarnai kecenderungan *New-Age* ini. Akibatnya, gejala-gejala penyimpangan psikologis bisa dipandang sebagai pengalaman religius yang autentik. Sehingga, kalau dipahami secara keliru, tasawuf atau *'irfân* bisa kelihatan identik dengan kecenderungan *New-Age*.[]

21

MENCARI TASAWUF RASIONAL

Di antara salah satu kritik orang pada tasawuf adalah bahwa aliran ini cenderung bersikap antirasional. Salah satu manifestasinya adalah sikap sementara sufi yang terkesan antifilsafat atau aliran pemikiran apa saja yang mengandalkan rasio (*reason*). Jalaluddin Rumi, misalnya, diketahui luas dengan bait-bait puisinya yang (seolah-olah) menentang akal.

> *Kaki para rasionalis terbuat dari kayu: padahal kaki dari kayu amat lemah, dan tak dapat dipercaya.*

Para filosof berbicara hanya menurut ilmu nalar belaka, tetapi karena rasio itu lemah, mereka tak dapat melintasi pintu gerbang.

Tapi, ilustrasi mengenai kesan antirasional tasawuf ini paling baik kita ambil dari uraian Imam Al-Ghazali. Dalam autobiografi-intelektualnya yang berjudul *Al-Munqidz min Al-Dhalâl* (Pembebas dari Kesesatan), dia menyatakan ketidakmungkinan pengungkapan pengalaman tasawuf (secara rasional). Katanya, berusaha mengungkapkan pengalaman tasawuf secara rasional adalah bagaikan berusaha mengungkapkan rasa apel kepada orang yang belum pernah memakannya. Atau, masih dalam metafora yang diajukannya, seperti mengungkapkan pengalaman (kenikmatan) hubungan seks kepada bujang atau lelaki yang impoten. Dengan kata lain, tidak mungkin.

Pada kesempatan lain dia menyatakan bahwa hubungan antara hati dan rasio itu seperti telaga. Telaga mendapatkan air dari dua sumber. Sumber *pertama* adalah mata air, dan sumber *kedua* adalah sungai. Bagaimana caranya supaya kita mendapatkan air yang jernih dan berlimpah? Caranya adalah dengan memotong aliran sungai itu. Dengan membendung aliran sungai akan terjadi dua hal: (1) mata air ini akan me-

Dalam autobiografi-intelektualnya yang berjudul *Al-Munqidz min Al-Dhalâl* (Pembebas dari Kesesatan), Al-Ghazali menyatakan ketidakmungkinan pengungkapan pengalaman tasawuf (secara rasional). Kata Al-Ghazali, berusaha mengungkapkan pengalaman tasawuf secara rasional adalah bagaikan berusaha mengungkapkan rasa apel kepada orang yang belum pernah memakannya.

mancarkan air lebih banyak, karena tidak ada tekanan dari sungai; (2) airnya dijamin akan lebih jernih, karena—tak seperti air dari mata air yang sangat jernih—air yang datang dari sungai tercampur bermacam-macam kotoran. Kalau aliran sungai dibendung, akan didapatkan air yang berlimpah dan lebih jernih. Kata Imam Al-Ghazali, mata air ini menyimbolkan hati dan sungai adalah saluran akal (rasio). Kalau kita ingin mendapatkan hati yang lebih bening, maka rasio harus kita tutup. Meski barangkali Al-Ghazali memaksudkan penutupan rasio ini dilakukan pada tahap lanjut proses berpikir—yang pada awalnya diyakini tetap membutuhkan prosedur rasional—ungkapan-ungkapan seperti ini bisa menimbulkan kesalahpahaman yang mengambil bentuk kesan antirasional tasawuf.

Sebelum membahas tentang filsafat Hikmah, ada gunanya untuk melihat sikap Al-Quran—yang diklaim sebagai *sumber* utama seluruh aliran pemikiran dan gerakan dalam Islam, tak terkecuali tasawuf—tentang masalah ini. Di dalam Al-Quran, menurut saya, tidak bisa diperoleh pemahaman yang menghadapkan akal dan hati secara berlawan-lawanan. Dalam Al-Quran, "kebetulan" istilah "akal" dalam bentuk kata benda verbal (*mashdar*) tidak bisa ditemukan. Yang ada adalah bentukan kata-kerjanya, yakni *ya'qilūn* (proses

Ketika Al-Quran menyebut alat yang dipakai untuk *ya'qilûn,* maka yang dirujuknya bukanlah akal (*'aql*) melainkan *qalb* (hati). Jadi, dalam Al-Quran, dalam konsep Islam, akal itu adalah hati, dan hati itu adalah akal.

berpikir dengan menggunakan akal). Ketika Al-Quran menyebut alat yang dipakai untuk *ya'qilûn,* maka yang dirujuknya bukanlah akal (*'aql*) melainkan *qalb* (hati). Khususnya dalam bentuk *fu'âd,* hati yang telah mencapai tingkat kestabilan. Jadi, dalam Al-Quran, dalam konsep Islam, akal itu adalah hati, dan hati itu adalah akal.

Nah, dalam Islam kita mengenal apa yang disebut sebagai *'irfân* (teosofi) atau gnostisisme Islam yang sedikit-banyak bernuansa filosofis. Namun, dalam khazanah spiritualisme Islam, rasionalitas dan intelektualitas tak pernah mendapatkan apresiasi yang sedemikian besar seperti dalam aliran *Hikmah.* Tokoh utamanya adalah Shadr Al-Din Al-Syirazi atau Mulla Shadra, seorang filosof Persia yang hidup pada abad ke-11 H.

Aliran Teosofi Transenden (*al-hikmah al-muta'âliyah* atau biasa diringkas dengan Hikmah saja) adalah pemikiran yang berusaha menggabungkan pendekatan rasional (*'aqlî*) dan intuitif (*dzauqî*) untuk mendapatkan kebenaran. Tepatnya, aliran ini percaya bahwa betapapun juga pengetahuan kebenaran hanya bisa diperoleh secara eksperiensial (dialami, dirasakan, atau *dzauqî*). Pengetahuan ini mengambil bentuk semacam ilham, yang tentu saja hanya bisa diraih lewat hati yang bersih setelah melewati berbagai upaya *mujâhadah* dan

Tanpa pengungkapan dan pengujian secara rasional, orang akan kehilangan alat untuk memeriksa apakah pengetahuan eksperiensial itu merupakan sebuah kebenaran yang berasal dari sumber yang benar ataukah sekadar penyesatan dan penyelewengan pikiran—halusinasi, sejenis "kegilaan", atau bahkan pikiran sesat.

riyâdhah sebagaimana dipujikan dalam tasawuf. Meskipun demikian, pengetahuan yang diperoleh lewat cara ini bukan hanya bisa, melainkan perlu, diungkapkan secara rasional. Hanya dengan cara ini pengetahuan bisa dikomunikasikan dan, sekaligus diverifikasi (diuji) kebenarannya. Tanpa pengungkapan dan pengujian secara rasional seperti ini, orang akan kehilangan alat untuk memeriksa apakah pengetahuan itu merupakan sebuah kebenaran yang berasal dari sumber yang benar ataukah sekadar penyesatan dan penyelewengan pikiran—halusinasi, sejenis "kegilaan", atau bahkan pikiran sesat. Dengan jalan ini pulalah bisa dibedakan antara wali Allah atau sufi (*mutashawwif*) dengan wali setan atau orang yang berpura-pura sok sufi (*mutashâwifîn*).

Dalam konteks ini, aliran Hikmah memperkenalkan sejenis ilmu yang disebut sebagai ilmu presensial atau *al-'ilm al-hudhûrî* (ilmu yang hadir dengan sendirinya dalam pikiran, tidak dalam bentuk rasional-analitik), di samping ilmu capaian atau *hushûlî* (yang diupayakan melalui prosedur berpikir rasional-logis). Pengetahuan seperti ini bersifat representasional—yakni, membutuhkan representasi objek yang diketahui di dalam pikiran subjek yang mengetahui. Contoh sederhana: jika kita melihat batu, maka kita memerlukan representasi (*forma, shûrah*) atau "gambar" batu itu dalam pikiran

kita. Demikian pula halnya dengan konsep-konsep, seperti kecantikan, atau sebagian besar konsep-konsep intelektual atau imajinatif. Menurut aliran ini, sebagian ilmu bersifat *hushûlî*, sebagian lain bersifat *hudhûrî*, dan sebagiannya lagi merupakan kombinasi dari keduanya—tepatnya *hudhûrî* yang didahului dengan *hushûlî*. Atau sebaliknya, *hushûlî* yang didahului oleh yang *hudhûrî*. Pengetahuan mengenai kebenaran-kebenaran awal (*primary truth*) yang bersifat aksiomatis merupakan bentuk ilmu *hudhûrî* murni, sementara umumnya pemikiran merupakan ilmu *hudhûrî* yang didahului dengan *hushûlî*. Yang bersifat *hudhûrî* murni adalah pengetahuan-pengetahuan tentang diri ("aku") sendiri, tentang keadaan-keadaan kejiwaan kita sendiri, seperti ketakutan, cinta, dan sebagainya; tentang daya-daya perseptif dan motor kita seperti ketika kita, misalnya, merasakan nyeri di salah satu bagian tubuh kita, "pengetahuan" (tepatnya, perasaan atau pengalaman) kita tentang rasa nyeri itu terjadi tanpa ada terlebih dulu representasi mental (pikiran) tentang rasa sakit itu; dan juga pengetahuan kita tentang representasi mental itu sendiri. Kesemua pengetahuan itu bersifat langsung, tanpa ada representasinya dalam pikiran subjek yang mengetahui. Karena, jika representasi itu butuh repre-

sentasi, maka yang akan terjadi adalah regresi tanpa ujung. Demikian juga halnya dengan kebenaran-kebenaran primer. Tanpa pengetahuan langsung tentang pengetahuan-pengetahuan seperti ini, lagi-lagi akan terjadi regresi (pengurutan ke belakang) tanpa ujung. Suatu saat, kebenaran-kebenaran primer yang akan menjadi landasan atau premis dalam prosedur berpikir logis pasti dibutuhkan. Demikian pula pengetahuan kita tentang diri kita ("aku") sendiri. Ketika kita berpikir tentang diri kita, maka pada saat itu pengetahuan tentang diri kita harus sudah ada dalam diri kita terlebih dulu. Tanpa itu lagi-lagi akan terjadi regresi tanpa ujung. Pengetahuan-pengetahuan jenis inilah yang disebut sebagai pengetahuan *ḫudhûrî*, yang bersifat langsung dan intuitif.

Dengan berbagai sifatnya ini, kiranya aliran Hikmah, bersama aliran *'irfân* yang mendahuluinya, bisa dipromosikan sebagai alternatif—atau perkembangan lebih jauh—dari tasawuf yang terkesan tidak begitu mengapresiasi rasio, kalau tak malah antirasional.[]

22

MENCARI TASAWUF "SAINTIFIK"

Dalam diri manusia terdapat dua unsur, yaitu unsur fisik dan unsur ruhani. Dalam Surah Al-A'lâ disebutkan bahwa Allah memulai penciptaan manusia dengan menyempurnakan aspek fisik manusia. Setelah itu Dia meniupkan ruh-Nya. Dengan demikian, keberadaan manusia itu terdiri dari dua unsur, yaitu unsur fisikal dan unsur ruh (Allah). Manusia baru dikatakan hidup ketika telah ditiupkan ruh Allah. Berangkat dari pembagian di atas, dalam tasawuf sering dikatakan bahwa manusia itu terdiri dari dua unsur, yaitu *nâsût* dan *lâhût*. Yang pertama berasal dari kata *nâs* (manusia), sedangkan yang kedua berasal dari kata *ilâh* (tuhan). Keduanya, Al-Quran dan alam semesta, disebut seba-

Dalam tasawuf sering dikatakan bahwa manusia itu terdiri dari dua unsur, yaitu *nâsût* dan *lâhût*. Yang disebut pertama berasal dari kata *al-nâs* (manusia), sedangkan yang kedua berasal dari kata *ilâh* (tuhan).

gai ayat tanda-tanda (kehadiran) Allah Swt." Ibn 'Arabî menyebut alam semesta sebagai manifestasi (*tajalliyat* atau *theophany*) Allah Swt. Baginya, berbeda dengan Plato, alam semesta adalah sebuah persep (*real*) dan bukan sekadar konsep, apalagi sumber distorsi terhadap kebenaran. (Untuk pandangan lebih jauh Ibn 'Arabî, lihat "Sekelumit tentang *Wahdah Al-Wujûd* Ibn 'Arabî")

Keimanan kepada Allah Swt., serta pengetahuan tentang baik dan buruk, terdapat dalam wadah yang bernama ruh itu. Ruh sudah ada ketika perjanjian primordial antara manusia dan Allah terjadi. Dalam Al-Quran disebutkan bahwa ketika anak Adam dikeluarkan dari sulbi orangtua mereka, mereka ditanya, *"alastu birabbikum?"* (bukankah Aku ini Rabbmu?) Mereka menjawab, *"qâlû balâ syahidnâ"* (Ya benar, kami bersaksi). Yang ditanya oleh Allah Swt. adalah ruh manusia itu. Selanjutnya, dalam surah yang sama disebutkan bahwa Allah mengilhamkan kebenaran dan kebaikan juga ke dalam ruh manusia. Dengan kata lain, keimanan serta pengetahuan tentang kebaikan dan keburukan ada dalam aspek *lâhût*, di dalam ruh. Sedangkan aspek *nâsût*—dalam konteks ini—adalah yang membuat manusia lupa. Aspek *nâsût* itu cenderung menutupi atau melenakan manusia tentang ilham, tentang keimanan dan kebenaran yang ada di ruh. Menurut suatu ung-

kapan, *sumiy al-insâna insânun linisyânihi*, yakni manusia (*insân*) dinamai manusia disebabkan kecenderungannya untuk lupa (*nisyân*).

Orang sering menyalahartikan istilah tasawuf dengan merujuk kepada kenyataan ini. Karena aspek fisik manusia itulah manusia lupa terhadap apa-apa yang ada di aspek *lâhût* (ruh) tadi. Maka, agar dapat mengingat (kembali) keimanan dan kebenaran yang telah ada dalam aspek ruhaninya, ia perlu membunuh aspek kemanusiaan, aspek fisiknya itu. Sebab, jika tidak dibunuh, ia akan terus cenderung membuat kita lupa pada keimanan dan kebenaran atau kebaikan tersebut. Seolah-olah dua unsur manusia itu saling bermusuhan.

Malah, dalam konsep filsafat Plato—yang juga dianggap salah satu sumber pengaruh bagi konsep ini—*wadag* (jasad) dianggap sebagai penjara dari ruh. Ruh, dalam pandangan ini, sebetulnya terpenjara dan terus meronta-ronta ingin keluar dari *wadag*. Karena, menurut Plato, ruh memang bertempat di alam ide, di alam ruhani. Maka ia pun selalu cinta, rindu, ingin kembali ke alam asalnya.

Pemahaman bahwa untuk menjadikan kita mulia secara ruhaniah kita perlu membunuh atau menghinakan aspek fisikal keberadaan kita ini, mendapatkan perwujudan ekstrem dalam suatu aliran tasawuf yang

bernama Malamatiyah, suatu aliran yang di dalamnya para pengikutnya tampil menyebalkan di depan manusia. Para pengikut Malamatiyah menganggap bahwa, dengan menghinakan eksistensi fisikal, mereka pada hakikatnya telah membunuh eksistensi-fisikalnya. Dengan begitu, ia telah mengembangkan eksistensi-ruhaninya.

Sikap seperti ini bukannya tanpa preseden. Tercatat bahwa seorang tokoh sufi pernah menyatakan bahwa saat yang paling membahagiakannya adalah saat kepalanya ditendang oleh seorang penjaga masjid ketika ia tertidur di salah satu masjid.

Apakah betul Islam mengajarkan bahwa keberadaan fisikal manusia adalah penjara? Bahwa dunia fisikal membuat manusia lupa pada kebenaran-kebenaran (ruhani?). Mari kita teliti lebih jauh, untuk keperluan ini, terlebih dulu akan kita bahas pandangan Islam tentang dunia fisik.

Sangat jelas kita rasakan bahwa Al-Quran menghargai dunia fisik. Allah Swt. mengatakan bahwa di dalam tegaknya gunung, ditinggikannya langit, diciptakannya unta, ataupun dalam gejala pergantian siang dan malam—dalam segenap gejala fisikal itu—terdapat tanda-tanda bagi orang yang berpikir. Di dalam sebuah ayat dikatakan, "Sungguh, Aku (Allah Swt.) akan

menunjukkan kepada mereka tanda-tanda-Ku—(*âyâtinâ* ayat-ayat-Ku)—*fil âfâqi wa fî anfusihim* (yakni, di dalam alam semesta yang fisikal ini, dan di dalam diri manusia) agar menjadi terang bahwa Dialah Kebenaran." Setiap orang yang membaca Al-Quran, tidak akan gagal dari melihat apresiasi Al-Quran yang sangat tinggi kepada alam semesta yang bersifat fisikal ini. Pendeknya, menurut Islam dan Al-Quran, justru alam dunia ini membantu manusia untuk bisa mengetahui Allah Swt. Indra diciptakan untuk mengetahui dan membantu kita untuk—pada puncaknya—mengenal hakikat (kebenaran kehidupan), dan hakikat Allah, Penciptanya.

Secara jelas disebutkan dalam Al-Quran bahwa sebaliknya dari mendistorsi kebenaran yang ada di dalam ruh, keberadaan fisikal, keberadaan alam dunia yang bersifat fisikal justru membantu kita dalam mengetahui hakikat kebenaran. Karena, pada dasarnya, seperti kata Allah Swt., alam semesta dan keberadaan fisikal itu adalah wahana bagi ayat-ayat (tanda-tanda) Allah Swt. Kalau Al-Quran itu disebut *âyât* Quraniyyah, (tanda-tanda) yang ada di dalam Al-Quran, alam semesta biasa disebut *âyât* Kauniyyah, tanda-tanda yang ada di dalam alam semesta. Keduanya, Al-Quran dan alam semesta, disebut sebagai *âyât*, tanda-tanda (kehadiran) Allah Swt.

Secara jelas disebutkan dalam Al-Quran bahwa sebaliknya dari mendistorsi kebenaran yang ada di dalam ruh, keberadaan fisikal, keberadaan alam dunia yang bersifat fisikal ini justru membantu kita dalam mengetahui hakikat kebenaran.

Nah, keberadaan fisikal (jasmaniah) manusia—dengan pancaindranya—diciptakan Allah sebagai sarana untuk manusia mencerap ayat-ayat Allah di alam semesta. Tanpa jasmani, keberadaan alam semesta tak mempunyai arti bagi manusia.

Lebih dari itu, dalam filsafat dan gnostisisme Islam (*'irfân*) pun, sangat jelas terungkap adanya kaitan antara stimulus indriawi dengan proses berpikir akali dan penemuan hakikat kebenaran yang bersifat intuitif oleh hati kita. Stimulus indriawi adalah landasan bagi terjadinya pengungkapan spiritual dalam hati kita.

Jadi, dunia dan eksistensi fisikal bukanlah penyebab dosa yang mengakibatkan hati manusia kotor. Yang menjadikan kebenaran itu tertutupi adalah apabila kita tenggelam dan perhatian kita terserap dalam eksistensi duniawi itu. Kita hanya mengurusi jasad, memuasi hawa-nafsu, bahkan seluruh perhatian kita terarah kepadanya, hingga tidak ada lagi perhatian kepada yang lebih bersifat ruhani. Kata-kuncinya adalah proporsionalitas. Inilah, paling tidak, kredo tasawuf positif. []

INDEKS